

Autorização concedida a Biblioteca Central da Universidade de Brasília pelo autor, em 10 de setembro de 2020, para disponibilizar a obra, gratuitamente, de acordo com a licença conforme permissões assinaladas, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da obra, a partir desta data. A obra continua protegida por Direito Autoral e/ou por outras leis aplicáveis. Qualquer uso da obra que não o autorizado sob esta licença ou pela legislação autoral é proibido.

REFERÊNCIA

CABRERA, Julio. Pátrias e exílios: pensando desde “América Latina”: ensaios metafilosóficos de política intelectual. Florianópolis: Ed. do Autor, 2020. 213 p.

JULIO CABRERA

Pátrias e Exílios.

(Pensando desde “América Latina”)

Ensaio metafilosófico de política
intelectual

OBSERVAÇÃO (2020). Todos os textos deste volume foram revisados e corrigidos no ano de 2020, Ano do Vírus, ganhando versões sensivelmente novas a respeito de seus respectivos originais.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cabrera, Julio

Pátrias e exílios [livro eletrônico] : pensando desde "América Latina" : ensaios metafilosóficos de política intelectual / Julio Cabrera. -- Florianópolis, SC : Ed. do Autor, 2020.

PDF

ISBN 978-65-00-08404-7

1. Filosofia 2. Filosofia - América Latina
 3. Filosofia - Brasil 4. Textos - Coletâneas
 I. Título.

20-43408

CDD-102

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia : Conferências 102

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427

INDICE

- (1) Como ousar ser filósofo no Brasil (Reflexões sobre censura acadêmica). (Página 4)
- (2) A questão da filosofia no Brasil no contexto de uma reflexão sobre civilização e barbárie no pensamento argentino. (Página 23)
- (3) Meu pessimismo nasceu em Córdoba, como eu? (Página 43)
- (4). Quem coloniza quem? (Página 59)
- (5) Países sem filosofia: o Brasil entre africanos e uruguaios (Página 64)
- (6) Acerca do formalismo erudito na filosofia acadêmica brasileira (e em geral) (Página 70)
- (7) *O filósofo cordial como educador e autor (Resposta a Julio Cabrera) (Paulo Margutti)* (Página 75)
- (8) Instruções para a descoberta de Europa (Ou Nietzsche no Paraguai) (Página 91).
- (9) “História da filosofia” e acidentes curriculares (Página 103)
- (10) Escritos desde outra Mileto (Página 113)
- (11) A ausência de pensadores mexicanos nos currículos brasileiros de filosofia (Um estudo de caso) (Página 129)
- (12) Juan Bautista Alberdi: um filósofo latino-americano entre a dependência e a insurgência (Página 136)
- (13) Carta Indígena de 2012 (Página 142).
- (14) Obrigados a metafilosofar (Página 144)
- (15) O “Faz-de-conta” acadêmico (Fenomenologia do mecanismo) (Página 146)
- (16) Filósofar desde Brasil: além de uma mera questão “nacional” (Acerca de um texto de Haddock-Lobo e uma réplica de Vladimir Safatle) (Página 157)
- (17) Pensar desde o Brasil. Entrevista com Julio Cabrera. Revista Nabuco (Página 163)
- (18) *Comentário de Pedro Argolo e resposta* (Página 180)
- (19) Raízes biográficas de minha filosofia (Página 182)
- (20) La influencia de las lenguas en la desaparición de filosofías (Página 186)
- (21) La piel europea que habito. Una lectura decolonial de Almodóvar (192)
- (22) Retórica de la Ininteligibilidad. Comentario de un artículo de Rita Segato (Página 196)
- (23) Muchas Américas, muchas Francias (Página 210)

COMO OUSAR SER FILÓSOFO NO BRASIL

(REFLEXÕES SOBRE CENSURA ACADÊMICA)

(Palestra proferida nas I Jornadas Libertárias, III Semana estudantil de Filosofia, I Colóquio Internacional sobre a diferença, 2003).

1. A “falta de filósofos no Brasil” é um efeito do mecanismo produtivo de filosofia. (Paradoxos e incongruências).

A filosofia acadêmica universitária habitualmente proclama, em tom lamentoso, não haverem filósofos no Brasil como se de um fato se tratasse. Não apenas como fato presente, mas como o fato de nunca terem existido. Mas o “haver” ou “não haver” filósofos no Brasil não é o mesmo tipo de pergunta de se há ou não, digamos, livros em alemão na minha biblioteca. Diante desta pergunta ninguém replicaria: “Depende do que você entenda por ‘livros em alemão’ e ‘biblioteca’”, enquanto que haver ou não haver filosofia no Brasil depende, e muito, do que se entenda por “filosofia”.

Sem falar do presente, tenho a impressão de que Matias Aires, Silvio Romero, Arthur Orlando, Farias Brito, Graça Aranha, Vicente Licínio Cardoso, Renato Kehl e Vicente Ferreira Da Silva foram filósofos brasileiros. O problema de haver ou não haver se transforma aqui num problema de por que não. Quais são os mecanismos mediante os quais descobrimos que, apesar das aparências, esses pensadores não foram genuínos filósofos. Tampouco entendemos se estas pessoas já foram pensadores alguma vez e, em certo momento, deixaram de sê-lo, ou se, na verdade, estavam equivocados todos aqueles que, alguma vez, consideram essas pessoas como sendo filósofos.

Suponhamos que optamos pela primeira alternativa. Para fazer desaparecer algo que antes existia, se não formos mágicos, precisaremos de alguns mecanismos. Como os filósofos não costumam sujar as mãos, esses mecanismos não devem ser de metal lubrificado, mas têm que ser conceitos limpos e prontos para usar. Por exemplo, se observamos as práticas de nossos atuais professores de filosofia podemos inferir que, para eles, filosofia é precisamente o que eles fazem. Como podemos descrever essa prática? Bom, em primeiro lugar, a pessoa que filosofa deve ter ganhado uma habilitação formal para fazer o que faz. Portanto, alguém que não tenha essa habilitação não é um genuíno filósofo. Se esse professor estudou num estabelecimento oficialmente reconhecido, supomos que aquela outra pessoa que ficou em casa estudando por conta própria não é um genuíno filósofo, mas um amador, um pensador talvez até inteligente, mas desorganizado; um autodidata, um diletante.

O professor de filosofia que estamos observando não filosofa sozinho; ele faz parte de uma comunidade de professores parecidos com ele que julgam seu trabalho e o

reconhecem como válido, ou, pelo contrário, o rejeitam (de maneiras mais ou menos explícitas). Esta comunidade de filósofos está inserida dentro de um meio social que, de alguma forma, favorece a sua atividade e a estimula – por exemplo, com bolsas de estudo, bibliotecas, etc. Daqui inferimos que aqueles que não pertencem a tal ambiente social, econômico e cultural, e que não passaram pelos mecanismos de avaliação da comunidade, não são genuínos filósofos. E se olharmos com maior atenção (se nossa paciência já não acabou) veremos que nosso professor de filosofia acredita que tudo o que ele alcançou (em geral, ele está muito convicto de que alcançou alguma coisa) foi produto de um longo e esforçado preparo; de tal forma que inferimos disso que quem não passou por todo esse esforço, apesar das aparências, não é filósofo.

Tem também algumas exigências metodológicas. Quando alguém se dispõe a fazer um trabalho filosófico hoje considerado “de qualidade”, deve seguir, pelo menos, as seguintes normas: (1) Conhecimento prévio da literatura relevante; (2) Domínio de técnicas de exposição e argumentação, incluindo domínio de línguas originais, que permita um tratamento argumentativo sólido do problema abordado. (3) Obtenção de resultados completos e articulados (as assim chamadas “conclusões”).

De acordo com todas estas características (habilitação, profissionalismo, comunidade, esforço, erudição, argumentação e produtividade), figuras como as que eu mencionei antes (Matias Aires, Silvio Romero, Arthur Orlando, Farias Brito, Graça Aranha, Vicente Licínio Cardoso, Renato Kehl, Vicente Ferreira Da Silva) têm muita pouca chance, se alguma tem, de serem considerados filósofos. Quase nenhum deles tinha diploma de filósofo, eles foram em geral autodidatas, e tentaram pensar problemas com suas próprias forças reflexivas (o que não parece ter-lhes exigido um preparo de anos). Decididamente não são filósofos sérios e seus escritos devem estar – de fato estão – cheios de erros, equívocos e ingenuidades. Se todas as amostras que se apresentem são como estas, parece que está coberto de razão aquele que afirma que “não houve filósofos no Brasil”, pelo menos até hoje.

A próxima pergunta, naturalmente carregada de veneno, poderia ser esta: “Muito bem, você nos convenceu; nunca houve antes filósofos no Brasil. Mas e agora que todas essas condições profissionais, comunitárias, econômicas, culturais e metodológicas estão dadas (felizmente, não estamos mais no século XIX, nem nas primeiras décadas do XX), ‘há’ filósofos no Brasil?” Por lógica, nós esperaríamos uma resposta

afirmativa: se antes as condições não estavam dadas e agora estão, hoje deveríamos ter filósofos. Mas, curiosamente, a resposta oficial é, em geral, também negativa. A estratégia para que consideremos plausível esta inesperada resposta negativa pode nos soar um tanto falaciosa; consiste em dizer algo como o seguinte: “Apesar de haverem sido fundadas as universidades e ter-se criado as condições mínimas de investigação filosófica séria e profissionalizada no país, ainda não conseguimos consumir plenamente o processo, pelo qual haverá que continuar se esforçando até conseguirmos”. Eu disse “falacioso” porque esta resposta utiliza o mesmo mecanismo daquele atleta que, diante da pergunta: “Por que depois de tanto treinamento ainda não conseguiste ganhar uma corrida?” responde: “Porque ainda não treinei o suficiente”. É evidente que esta resposta pode se renovar indefinidamente sem que a tese (“Dando-se as condições deverão surgir filósofos”) seja nunca derrubada.

Até agora, os resultados de nossa pesquisa são bastante desanimadores: no passado, não houve filósofos no Brasil porque não existiam as condições para sê-lo; atualmente tampouco há filósofos no Brasil porque essas condições, mesmo existindo, ainda não foram implementadas de maneira satisfatória. A próxima e óbvia pergunta, não menos venenosa em sua brevidade, é a seguinte: os haverá? Fazer esta pergunta significa que decidimos fazer vista grossa acerca do possível caráter falacioso da resposta anterior; numa palavra, fingimos que, a pesar de que, nas condições dadas, os filósofos não terem surgido, acreditamos firmemente que, em algum futuro surgirão. (É importante notar a despreocupação e displicência com que o professor de filosofia brasileiro enfrenta esta questão; ele não parece nem um pouco preocupado pelo fato de que a sua vida profissional – e inclusive a sua vida, simplesmente – acabe, sem que seus esforços tenham conseguido chegar à tão ambicionada filosofia genuína. A questão importante para ele é se preparar para esse momento supremo, mesmo que isso leve a vida toda).

Mas se não formos como ele, se estivermos realmente interessados em atingir alguma coisa dentro dos limites da nossa vida finita, não nos conformando com um esforço indefinido de resultados incertos, teremos que ser mais rigorosos e tentar entender que tipo de trabalho filosófico nosso professor realiza nessa sua busca interminável. Se nos assomarmos na janela da sua sala de aula, o escutaremos, invariavelmente, expor algum consagrado filósofo europeu: Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger ou Wittgenstein. Não o escutaremos expondo seu próprio

pensamento. Entendemos então – e, por enquanto, apenas estamos tentando entender – que para ele fazer filosofia é isso, expor autores considerados “grandes filósofos”, comentá-los e interpretá-los incansavelmente em diferentes focos e critérios.

Nesse momento, podemos sentir certa estranheza, porque nenhum daqueles que ele mesmo considera grandes filósofos (de Aristóteles a Wittgenstein) se limitou a comentar outros autores, mas edificaram seus próprios sistemas de ideias. Isto leva a um resultado um tanto surpreendente: nosso professor reconhece como filósofos aqueles que nunca fizeram o que ele faz em sala de aula. Portanto, a filosofia que ele faz em sala de aula, à luz das famosas “condições” para filosofar, não é a filosofia daqueles que ele considera grandes filósofos. Então, é como se ele estivesse dizendo a seus alunos: estudem esses filósofos com todo cuidado, mas nunca façam filosofia como eles a fizeram.

Nesta altura da nossa reflexão começamos a sentir a incômoda sensação de que há algo de errado nas tais “condições” de um filosofar genuíno. Serão essas condições, elas mesmas, genuínas? Temos a impressão de que incrementando o profissionalismo, as condições físicas e materiais (bolsas, bibliotecas) e a esforçada competência dos especialistas, o máximo que conseguiremos será fazer comentários, exegeses e interpretações de filósofos cada vez melhores, mas não filosofia no sentido em que foi feita pelos filósofos que eles estudam em sala de aula. Se seu treinamento inclui leituras e interpretações, isso não os formará para a escrita e o pensamento próprio, a não ser que, em algum momento, se produza uma ruptura. De leituras e interpretações intermináveis não surgirá filosofia autoral, pelos mesmos motivos que não se pode esperar que floresçam peras em macieiras, ou que de um casal de cachorros saia um gato; trata-se de coisas de diferente natureza. (É claro que os filósofos às vezes comentam outros filósofos; mas se Spinoza tivesse morrido logo após seus escritos juvenis sobre Descartes, ou se Nietzsche tivesse entrado nas trevas da loucura em seu período schopenhauereano, ou se Deleuze tivesse se suicidado logo após escrever seus ensaios sobre Hume, os consideraríamos hoje grandes pensadores?).

A terceira pergunta venenosa é, pois: O que é que torna alguém filósofo? Parece que falta alguma coisa não contemplada pelas “condições” mencionadas. Começamos a pensar até que as tais “condições” mais dificultam do que facilitam o surgimento de filósofos, e é essa precisamente a intuição que pretendo aqui analisar.

Este colóquio trata sobre a diferença. Eu me proponho apresentar uma. Em alguns de meus livros (nos Textos de Filosofia Subjetiva (1985), no Projeto de Ética Negativa (1989), em Margens das Filosofias da Linguagem (2003), e no Diário de um filósofo no Brasil, ainda inédito¹) tenho apresentado outra maneira de entender a filosofia que pouco tem a ver com as tais “condições profissionais” como atualmente assumidas. Essa outra maneira marca, precisamente, o lugar da diferença, o lugar do outro a respeito da maneira dominante de produzir e avaliar filosofia no atual panorama filosófico brasileiro (e, em parte, mundial). No que segue, vou tentar caracterizar esse “outro” da filosofia institucionalizada.

Tentar pensar a diferença em filosofia – o outro da filosofia profissional acadêmica - é pensar em escândalos como o seguinte: abordar um problema usando as próprias forças reflexivas com independência de se o mesmo foi ou não abordado por outros; exposição onde intuições, narrações, associações e argumentações se alternem e misturem num fluxo nem sempre tecnicamente reconstruível; favorecimento de uma experiência filosófica que poderá ou não lançar resultados, mas que configura um processo reflexivo com valor em si mesmo, um percurso de pensamento intenso, mesmo que aberto, fragmentário e inconcluso (e, nesse sentido, perfeitamente “improdutivo”; possivelmente não ganhe bolsas).

Apresentar estas indicações como sendo as “corretas” e colocando as instruções acadêmicas usuais como falsas seria reiterar ad infinitum o mesmo problema que já sofremos na situação atual. A diferença não é apresentada como uma proposta de substituição bem sucedida, mas como uma amostra (gratuita) de que outras formas de filosofar são possíveis, todas elas corretas em seus termos, todas elas insuficientes nos termos do outro. É crucial entender que este Outro filosófico DEVE ser visto como incorreto, mal elaborado, de baixa qualidade e até irresponsável e desonesto pela maneira oficial de fazer filosofia, norteadas pelas “condições” vistas antes. Se este efeito não se produzir, teremos fracassado e a diferença não terá realmente aparecido. A rejeição oficial constitui internamente a sua epifania diferencial. É claro que o filosofar estabelecido erra de estratégia ao repudiar a proposta escandalosa; a aceitação seria

¹ O Diário seria publicado somente em 2010, sete anos (!) após esta conferência, o que mostra a tremenda lentidão com que produzo meus livros. Ele ganhou uma segunda edição em 2013.

muito mais contundente e a destruiria de imediato. O repúdio é o ar que a diferença respira.

No “Diário de um filósofo no Brasil” tentei mostrar que aqueles que a própria comunidade universitária profissional reconhece como sendo “grandes filósofos” (de Platão a Wittgenstein) se aproximam muito mais desta segunda maneira de conceber a filosofia (reflexivamente ousada, pouco erudita, pouco técnica, fortemente experiencial e aberta) do que da oficial. É quase uma questão de estilo. Podem-se estudar os tipos de textos gerados ao longo da filosofia europeia – sobre tudo moderna – e teremos um impressionante acervo de textos incompletos, fragmentários, com saltos argumentativos, carregados de intuições, com muitas propostas e poucas conclusões. Essa história está alagada de obras “mal feitas” que exércitos de profissionais vão mais tarde encarregar-se de aperfeiçoar, de maneira semelhante a como a remake de certos filmes clássicos invariavelmente “melhoram” o original. Tudo isto leva à surpreendente descoberta de serem os próprios “grandes filósofos” – ensinados nas instituições universitárias - o Outro da filosofia profissionalizada!

Apesar do fascínio que esta incongruência do filosofar acadêmico desperta num investigador – e não sou imune a esse fascínio - não vou explorar aqui este ponto porque prefiro voltar, com estes elementos, para a afirmação habitual de “não existirem filósofos no Brasil”. Se concebermos a filosofia neste seu insuportável “outro”, uma das primeiras consequências será a “reaparição”, como por milagre, dos pensadores brasileiros do passado que tinham sido “apagados” pelo filosofar das “condições” preparatórias (figuras que vão, pelo menos, de Matias Aires a Luiz Sérgio Coelho de Sampaio). À luz deste Outro, desta diferença escandalosa, somos golpeados pela notícia de que “houve” realmente filosofia no Brasil desde sempre, desde os tempos da colônia, mas em particular na passagem do século XIX para o XX. O Outro da diferença tem o poder de ressuscitar mortos. Explorando esse Outro com paciência – apreendendo a respirar o pó fedorento dos sebos - não apenas revalorizamos a tradição do pensamento brasileiro, estigmatizada como amadora e insignificante, mas também resgatamos o imenso potencial filosófico dos estudantes de filosofia em início de carreira, aquele que, segundo a visão oficial, está aí apenas “para aprender”. O Outro da filosofia não apenas ressuscita os mortos; ele também faz partos prematuros.

No imaginário vigente, o estudante de filosofia vai melhorando e crescendo à medida que avança desde a sua graduação para o mestrado, o doutorado e os pós-doutorados. Durante anos de ensino em universidades brasileiras tive a impressão exatamente contrária: com o estudante de graduação ainda é possível criar; com o mestrando isto se torna mais difícil e com o doutorando, impossível. Ele já foi inibido não apenas pelas toneladas de bibliografia que foi obrigado a engolir, mas especialmente pelas toneladas de bibliografia que ainda não leu e cuja leitura perturba seu sonho, especialmente nos últimos seis meses anteriores a sua defesa de doutorado. A carreira acadêmica costuma ser uma escola de paralisação do pensamento. Já existem inclusive patologias acadêmicas com seus tratamentos farmacológicos e psiquiátricos específicos.

Na frustração do estudante que quer fazer filosofia no segundo sentido, não algum dia longínquo e talvez inexistente, mas agora, e que não quer fazê-la de acordo com as “condições” que o Sistema impõe, assoma claramente aquela incongruência antes apontada: o estudante escuta frequentemente de seus professores a lamúria pela “falta” de filósofos no Brasil, mas o sistema ao qual está submetido lhe impede filosofar como os filósofos sempre o fizeram. O sistema o condena a perpetuamente assistir em arroubo aos desenvolvimentos de uma filosofia que ele, desde o início, está proibido de fazer. Quando nos atrevemos a pensar por essas trilhas nos convencemos cada vez mais de que a “ausência de filósofos” (no Brasil e em qualquer outra parte) não é um “fato”, mas o produto – talvez em parte inconsciente – de uma composição cultural e mental.

Mas nenhum sistema se sustenta de maneira espontânea; ele vive da exclusão de alternativas, da negação da diferença, da rejeição do Outro. Toda sociedade sobrevive graças a seus mecanismos de censura e as sociedades intelectuais não são exceção. Em tempos aparentemente democráticos pareceria que tivéssemos superado os estados de censura, mas na próxima seção me proponho mostrar que esses mecanismos estão mais ativos do que nunca, com o agravante de que ninguém os vê já como mecanismos de censura, mas como a maneira normal e eficiente de funcionamento de uma comunidade filosófica.

2. As formas de vigilância acadêmica estão “embutidas” na comunidade e não mais precisam de fiscalização externa.

Um aprendizado paralelo (um meta-aprendizado) do estudante de filosofia que aspira à lucidez, que não se submete às regras estabelecidas sem discussão, é entender de que forma se constitui efetivamente o que se lhe apresenta como “liberdade acadêmica”. Pois em sua vivência subjetiva de estudante, em seu dia a dia em sala de aula, ele percebe claramente que ele não é livre para filosofar sobre qualquer assunto (por exemplo, sobre as dificuldades que está tendo com sua namorada, ou sobre suas vivências quando anda de bicicleta), nem é livre para filosofar escrevendo contos ou poesias, nem para estudar algum filósofo oriental ou negro. Esse estudante lúcido sente que nem tematicamente nem estilisticamente ele goza realmente de “liberdade acadêmica”. Como tantos outros tipos de “liberdade” que conhecemos pela história, a “liberdade acadêmica” só funciona dentro de imposições absolutas; pois sempre é possível inventar um âmbito de “liberdade” dentro da submissão e a dependência, assim como é possível ser “honesto” dentro da imoralidade (até um motorista na contramão pode dirigir com extrema precaução). A “liberdade acadêmica” parece “liberdade de segundo grau”.

Mas a questão fundamental não é essa. A questão central é que a falsa impressão de liberdade intelectual provém, entre outras coisas, do fato de não serem hoje necessários quaisquer tipos de fiscalização de trabalho filosófico externos às próprias comunidades de filósofos. Este é o fenômeno que deve ser analisado. A impressão de liberdade intelectual provém do fato de não termos hoje uma direta ingerência do Estado, nem muito menos da Igreja, nem mesmo de instituições subalternas, no trabalho filosófico feito nas universidades. O fato de não termos em sala de aulas funcionários ou policiais que nos digam a quem devemos ou não aprovar (como acontecia na Argentina na década de 70) deve ser saudado como uma conquista que eu estou muito longe de desprezar. Ou, melhor: o fato da vigilância institucional ter-se visto obrigada a subtilizar as suas formas de controle, pode ser visto, de certa perspectiva, como uma conquista. Mas isto tem um reverso: precisamente, a criação de uma falsa impressão de liberdade pelo fato de fisicamente estar faltando o elementopositor externo.

De fato, ninguém nos dá hoje instruções acerca de como devemos dar aulas ou escrever artigos ou livros, ou de como dar cursos de extensão, ou de como estudar ou pesquisar. Mas o fenômeno assustador é a plena incorporação dos mecanismos de censura no próprio corpo da comunidade de intelectuais, o que pareceria suprimir, como por obra de magia, um dos polos de toda e qualquer relação de controle. Os mecanismos fiscalizadores estão hoje totalmente assimilados pela própria comunidade submetida à censura e já não precisam de qualquer tipo de regulação externa. A própria comunidade de filósofos, no caso, gera os mecanismos autofiscalizadores sob a pressão de um estado geral de coisas (onde a produtividade e a informação se tornaram essenciais), mas com a plena impressão de estar sendo gerados “autonomamente”. Precisamente, quando os mecanismos de censura não são mais vistos como heterônomos, quando são simplesmente incorporados na “autonomia” dos pretensos “agentes” do processo, é nesse momento que a censura intelectual se instala na sua forma mais perigosa, mais sorrateira e mais dificilmente vulnerável, porque já não é nem mesmo visualizada como censura, mas como a própria autoregulação de uma comunidade supostamente autônoma.

Quando o Estado ou a Igreja não precisam mais prescrever pode ter-se chegado ao momento da prescrição ter tomado o lugar da descrição, as normas o lugar dos fatos, o dever ser o lugar do ser, e de ter-se suprimido a diferença que torna possível a mudança. O valor que poderá ter o que chamei antes a diferença, ou seja, as concepções alternativas de filosofar (tais como a apresentada antes em esboço), não virá do conteúdo dessas concepções “outras”, conteúdos aparentemente amparados pela “liberdade acadêmica”, mas pelo valor de reestabelecimento daquela distância entre ser e dever-ser, fazendo com que os estudantes de filosofia não percebam que o modelo vigente é uma escolha e não um destino.

Eu vou apontar nesta fala apenas para três formas de censura acadêmica que seguem estas características gerais. Vou chamá-las censura informativa, censura formativa e censura da investigação. Uma das primeiras estratégias de censura filosófica hoje vigente é a censura da informação. A “existência” ou “não existência” de filósofos (ou de atores de cinema, ou de jogadores de futebol, ou de correntes literárias) é hoje fortemente dependente dos mecanismos disponíveis de informação. De nada serve um trabalho filosófico ter sido produzido se for excluído da lógica da distribuição de informações. Nos atuais currículos de filosofia e no contexto geral da bibliografia

disponível, nas próprias exposições dos professores e nos autores sobre os quais os alunos podem escrever suas dissertações, os filósofos brasileiros, por exemplo, não “aparecem”, não são visualizados, não estão disponíveis, e com isso é constituída, aos poucos, a sua “inexistência”. Não é que os pensadores brasileiros não existem e por isso não aparecem nos acervos bibliográficos disponíveis, mas precisamente o contrário: por serem banidos desses acervos é que passam a “não existir”.

A censura informativa é frequentemente justificada mediante o argumento da “qualidade”. Por que os estudantes brasileiros de filosofia não estudam filósofos mexicanos? A resposta oficial costuma ser: “Porque são muito fracos; porque os mexicanos têm os mesmos problemas que nós, brasileiros, temos; porque eles tampouco preenchem as condições de trabalho filosófico de qualidade”. Os mais cautelosos costumam dizer: “Simplesmente, não conheço a produção filosófica mexicana”, mas não fazem nada para conhecê-la. A falta de informação e o desencorajar por parte dos professores (os estudantes são convencidos de ir estudar na Alemanha, não no México), vão transmitindo para os pupilos a ideia de ter sido feita para eles uma rigorosa seleção de pensadores e de filosofias seguindo o critério de “qualidade”. Mas a menos de assumirmos alguma tese racial forte, não se entende por que motivo o pensamento filosófico “de qualidade” estaria sempre localizado nos EEUU, na Inglaterra, na França, na Itália ou na Alemanha. É óbvio que o argumento da “qualidade” está perpassado pela concepção profissional da filosofia e suas incongruentes “condições” vistas acima.

No plano do ensino, além da censura informática veiculada através da elaboração de ementas e programas de disciplinas, a tarefa do professor limita-se à exposição das polêmicas e discussões que estão acontecendo nos países mencionados, sem qualquer alusão a outras problemáticas mais vinculadas com o contexto latino-americano e africano. Não posso falar com igual conhecimento de todas as áreas, mas no caso da filosofia da linguagem, por exemplo, são apresentadas em detalhe as teorias semânticas e pragmáticas oriundas dos países saxões, a partir de Frege, Russell, chegando a Kripke, Davidson e Putnam. Vilém Flusser, um tcheco que passou trinta anos no Brasil e que é hoje considerado como um filósofo brasileiro escreveu vários livros em português e apresentou aos brasileiros vários programas de pesquisa em filosofia da linguagem levando em conta as peculiaridades da língua portuguesa, apontando para uma série de problemas de linguagem que surgem predominantemente em contextos de vida americanos do sul e especificamente brasileiros. Mas essa

filosofia da linguagem não é estudada nos currículos de filosofia de linguagem das universidades.

“Bom”, alguém poderia dizer, “nada impede a um professor incluir em sua disciplina de filosofia da linguagem também esses tópicos. Existe total liberdade acadêmica, ninguém vai lhe proibir fazer tal coisa”. Mas quero assinalar como funciona aqui um segundo tipo de censura acadêmica, que eu chamo censura formativa (já não informativa).

Se um professor começa a incluir em seus programas tópicos (por exemplo, de ética ou de filosofia da linguagem) que não são aqueles habitualmente incluídos pela comunidade neste tipo de disciplina, algumas conseqüências serão as seguintes: em primeiro lugar, esse professor começará a dedicar menos atenção aos tópicos consagrados e a sua “atualização” profissional será prejudicada. A comunidade considera que ninguém está suficientemente capacitado para ensinar competentemente se não estiver bem reciclado a respeito das grandes discussões que acontecem na Europa e nos EEUU e não transmite isso para seus alunos. Esse profissional não lerá as últimas publicações sobre as discussões que hoje comovem o mundo intelectual, e começará a ser considerado “incompetente” e “não competitivo”; se ele fizer um concurso, ou enviar seus trabalhos para revistas, perderá para aquele especialista que está a par do que acontece na comunidade internacional. Seus textos apenas serão aceitos por publicações menores ou marginais ao trabalho filosófico oficialmente reconhecido.

Em segundo lugar, esse professor não fornecerá ao estudante as informações e ferramentas que são hoje necessárias para que este se desenvolva profissionalmente na sua futura carreira; quando ele sair da graduação, se ele se candidatar para um mestrado, perderá para aquele que teve professores acadêmicos que lhe deram as informações e ferramentas usuais. Seus professores criativos, que lhe abriram outras perspectivas e com os quais podem ter tido experiências filosóficas notáveis, os terão colocado numa situação de inferioridade dentro do mercado de futuros mestrados e doutorandos. Assim, a “liberdade acadêmica” tem pernas curtas: um professor pode, em termos, ensinar “o que quiser”, mas a sua avaliação como professor e a avaliação dos estudantes que ele formar, serão fortemente influenciadas pelos mecanismos que hoje norteiam a seleção de entrada em mestrados e doutorados, a aceitação de artigos em revistas e de livros em editoras prestigiosas, a concessão de bolsas de estudo, e assim por diante.

Diante deste panorama, que pode obstaculizar a vida intelectual de ambos, o professor e o aluno se submetem e acabam aceitando as regras.

O mais desolador é que os próprios estudantes internalizam estas exigências, e consideram como “bom professor” apenas aquele que lhes fornece as informações úteis e funcionais para seu desenvolvimento futuro no supermercado de ideias. Os próprios estudantes fazem força para que o professor se transforme, simplesmente, num veículo de informações. Nenhum deles está interessado, por exemplo, na filosofia de seu professor, porque está num ambiente onde isso é ridicularizado e desestimulado. Um setor particularmente rico para estudar o que chamo de censura formativa são as orientações, especialmente de mestrado e doutorado. O estudante que ainda insista em seguir linhas filosóficas alternativas terá muito trabalho em encontrar um orientador (às vezes, requisito indispensável para permanecer num mestrado), pura e simplesmente porque as “especializações” de seus orientadores estão completamente guiadas pelos paradigmas dominantes – invariavelmente eurocêntricos - nas diversas áreas da filosofia. Muitos estudantes deverão abandonar seus projetos iniciais para enquadrar-se dentro das propostas predeterminadas dos cursos de pós-graduação. Projetos envolvendo autores pouco estudados, ou temas muito diferentes dos usuais, serão rejeitados. Isto é pura censura formativa. E, mais uma vez, não se precisa de nenhum mecanismo fiscalizador externo para exercer este tipo de censura: os comitês de seleção, os órgãos financiadores e os próprios colegiados departamentais serão suficientes. Eles exercem todo o policiamento necessário já sem dar-se por conta de que o exercem.

Por último, há a censura da investigação. Já deixando de lado a relação com os estudantes, os próprios professores não são livres para pesquisar qualquer coisa que quiserem, na medida em que pretendam ter apoios oficiais, subsídios para viagens ou para compra de livros. Há, de fato, uma lista de assuntos e autores, lista nunca escrita nem afixada em nenhum lugar, mas que perpassa a atividade acadêmica dentro da qual deverão enquadrar-se os pesquisadores que pretendam ser respeitados dentro da comunidade. Se um investigador pretendesse fazer uma pesquisa em filosofia da linguagem sobre, por exemplo, a ideia de Flusser sobre a constituição da realidade através da língua portuguesa na obra de Guimarães Rosa, isto interessará menos que uma pesquisa sobre lógicas indexicais ou designadores rígidos, ou sobre Frege ou sobre o Tractatus de Wittgenstein. Se, além do mais, a investigação não está feita nos estilos admitidos, através de argumentações articuladas e com conclusões objetivas, será

considerado trabalho diletante e defeituoso. Se pretendesse fazer algum trabalho sobre filósofos como Matthew Lipman ou Enrique Dussel, muitos dos pareceristas dirão que estes não são filósofos significativos, e que não vale a pena subsidiar investigações sobre eles. Assim, se no plano do ensino o filósofo já está limitado, no plano da investigação ele não pode escapar.

Muitos projetos são hoje rejeitados pelos organismos financiadores alegando-se que se trata de projetos “demasiado ambiciosos”, com o qual se estimula a pesquisa superespecializada e minuciosa que se debruça sobre assuntos específicos e articuláveis. Outros projetos de pesquisa são rejeitados “por falta de competitividade” no mercado internacional de idéias. Outros são rejeitados por não estarem suficientemente integrados em “grupos” de pesquisa. Todos estes são dispositivos de censura da investigação dentro de um panorama de normalização e enquadramento cada vez mais rigoroso, mais assustadoramente restritivo, onde as palavras de ordem parecem ser: nada de projetos ambiciosos, nada de criatividade pessoal, nada de trabalho improdutivo. Trata-se de preencher os formulários. A filosofia que você quiser fazer fora disso não existe.

A vigilância acadêmica não precisa, como outros setores da sociedade, de câmeras ou circuitos de TV para exercer-se com sucesso. A normalização acontece naturalmente porque são os próprios “pares” os que se ocupam das tarefas de vigilância e fiscalização, de inclusão e inclusão, sempre em nome da “qualidade”. Muito trabalho filosófico é hoje jogado fora, como a comida dos grandes restaurantes; são os desperdícios do sistema, lixo intelectual não reciclável. O Brasil, em particular, tem uma rara capacidade de esquecer seus clássicos, de não valorizar o trabalho intelectual que se faz no país, muito mais que países como México, por exemplo. O sistema criou um Eros filosófico direcionado, uma sexualidade monótona e repetitiva, um “desejo de saber” empobrecido, uma sexualidade filosófica padrão, onde todo mundo sente prazer da mesma forma automática e irreflexiva, seguindo os ritmos burocráticos das instituições doadoras de auxílios mais do que qualquer Daimon filosófico.

E o pior é que se tem a imagem otimista (bem ilustrada, por exemplo, na publicação “Conversas com filósofos brasileiros”)² de que a filosofia no Brasil está

² O livro “Filosofia no Brasil” de Ivan Domingues, publicado muitos anos depois desta conferência, mostra esse otimismo sem autocritica de maneira muito mais clara. (Nota de 2020).

muito bem, indo no caminho certo, entrando num plano de “excelência”, competindo de igual para igual com os grandes centros filosóficos do mundo. Um estado de coisas não é totalmente desesperador quando as pessoas envolvidas têm plena consciência de que as coisas funcionam mal. Quando se perde essa perspectiva, então sim, tudo está perdido. Precisamente, a função da diferença é não permitir que uma ideologia particular se instale no lugar do ser. A diferença torna a introduzir o estranhamento naquilo vivido como natural e bom; torna a formular a disfunção, estraga a festa, mostra como tudo poderia ser de outra forma, e que tudo está muito mal.

2. Resistência trágica pelas frestas.

Não creio que as academias façam tudo isso por pura maldade ou escusos interesses materiais, nem creio que isso tudo surja de uma mesa de negociações de maneira claramente proposital. Em meus livros de ética vejo a regular “inabilitação moral” entre os humanos, a sua compulsão para serem regularmente desconsiderados uns com os outros, como uma situação de fato derivada do que chamo a mortalidade do ser³, o estreitamento fatural das possibilidades de ação. Temos poucos anos de vida pela frente, oportunidades muito limitadas de desenvolvimento e muitos obstáculos, tanto humanos quanto não humanos (doenças e catástrofes naturais que, cada vez mais, se tornam fenômenos humanos). A nossa situação é uma das piores possíveis. Desde o nascimento estamos já lançados na dinâmica de um desejar irrenunciável onde o submeter os outros às nossas intenções faz parte do próprio desenho do nosso ser mortal, acuado e incompleto. Desde o nascimento o outro está sistematicamente obstruindo nosso caminho. Não se trata, pois, primariamente pelo menos, de “maldade” ou “defesa de interesses”, como se lê nas narrativas usuais, onde o outro é colocado no lugar de origem da mortalidade do ser, como o mal absoluto.

Não quero apresentar tudo isto como um apelo ao conformismo, mas a uma ação política trágica na qual sabemos que devemos lutar simplesmente para que a mortalidade do ser seja distribuída de forma menos injusta. É na linha dessa resistência trágica que me proponho apresentar aqui, na última parte de minha fala, algumas ações possíveis diante da situação descrita. Estas ações estão caracterizadas pela sua fragmentação e, curiosamente, pela sua decepção diante dos resultados que podem ser

³ Mais adiante, em minha obra, falarei de “terminalidade” em lugar de “mortalidade”.

atingidos. Veremos como esses elementos “negativos” não são conformistas, mas sim trágicos, no sentido de aceitar tudo o que se obtém pela luta como efêmero e frágil, nunca como uma conquista definitiva, mas como algo que deve ser renovado incansavelmente.

A postura produtivista e profissionalizada foi uma maneira que se encontrou de tentar instalar a filosofia dentro de sociedades modernas. Ela tinha que se mostrar como um mecanismo produtivo capaz de fazer “contribuições” à sociedade, na forma de assessorias ou de papers esclarecedores de setores do conhecimento, passíveis de serem vendidos em algum setor do mercado de produtos intelectuais. Não creio que este “pensamento subsidiado” esteja hoje em melhores condições que na época em que Schopenhauer dirigiu suas famosas críticas à filosofia universitária de seu tempo; e creio que tentativas de derrubar totalmente esse sistema seria tão ineficaz como dar aulas na mesma hora que Hegel. Nesse sentido, aposto em ações rápidas e diretas dentro do Sistema do que em macropolíticas de longo prazo.

Creio que, em política universitária, a pequena guerra (a “guerrilha”) funciona melhor que a guerra total. Começar por modificar nosso entorno imediato, abandonar sonhos de transformação total que podem trazer aos estudantes mais prejuízos do que favores. Uma ação pelas frestas, por aqueles espaços desprezíveis para o Sistema pelos quais possa assomar-se a diferença. Isto se apoia, em último caso, na ideia de que o Sistema atual é nefasto não pelo que faz – que tem seu sentido e pode continuar sendo feito – mas, precisamente, pelo que não deixa fazer. Estamos diante de uma tarefa que parece impossível: debilitar os mecanismos de censura do Sistema sem derrubar o Sistema mesmo, sendo que, como antes falamos, o Sistema se autosustenta pela censura das diferenças. Mas é precisamente esse impossível o que temos que tentar fazer no território do que o Sistema não deixa fazer.

Seria muito sedutor começar nossas pequenas ações tentando debilitar o “mito da titulação” no Brasil, muito mais forte que em outros países importantes de América latina, como Argentina e México. Em Buenos Aires, na década de 70, trabalhei com três grandes lógicos e filósofos da linguagem - Gregorio Klimovsky, Thomas Moro Simpson e Raúl Orayen – que nunca foram doutores em filosofia. Isso não lhes impediu de terem destacado papel como docentes e pesquisadores dentro e fora de seu país. No México, muitos profissionais que começam a trabalhar e pesquisar depois de suas

“maestrías” abrem mão de fazer doutorado porque sentem que não ganhariam nada com isso em seu campo de atuação. A produção intelectual deveria ser prioritária à obtenção de um diploma, que, em muitos casos, é mais uma questão de persistência do que de talento. No Brasil, pelo contrário, o trabalho de doutorado costuma ser, não raro, a primeira e última produção de fôlego de um professor brasileiro de filosofia. Embora possamos tentar que o Sistema dê mais valor aos filósofos não titulados, este ponto é tabu (a “titulação máxima” está sendo cada vez mais exigida), de maneira que não vejo como escapar desta forma de censura, precisamente porque ela não é visualizada como tal.

Deixemos, pois, a universidade como máquina fornecedora de “habilitações” tal como está. Eu aconselharia aos iniciantes, como forma de estratégia, a se titularem seguindo as regras, mas sem renunciarem a seus ideais de tentar abrir espaços para a diferença nas suas atividades futuras. Isto é aparentemente fácil (apenas mais um exercício de forçado cinismo), mas é, de fato, algo muito difícil. As exigências acadêmicas podem chegar a extremos insuportáveis de formalismo, especialmente nas chamadas “grandes universidades”, e muitos estudantes que entram no sistema fazendo concessões, que eles pensam serem apenas estratégicas, acabam sendo sugados pelo sistema e reproduzindo tudo o que antes criticavam. Trata-se de um perigoso canto de sereias, onde cada um dos Ulisses deverá fazer-se amarrar ao mastro do navio sem nunca esquecer seu objetivo primordial. Uma vez titulado, ele poderá remanejar, de maneiras bastante criativas, as “condições” de um filosofar “competente”.

Se um estudante obtém seu título de doutor no dia 15 de abril (digamos), a passagem do dia 14 ao dia 15 significa a obtenção de um imenso poder acadêmico. Ele era intelectualmente o mesmo no dia 14 e no dia 15, sabia e ignorava as mesmas coisas, mas enquanto no dia 14 ele não tinha poder, no dia 15 ele começa a ter. Poderosos mecanismos de controle que funcionavam na véspera deixam subitamente de existir e o jovem filósofo lúcido tem que aproveitar de todas as formas possíveis esses espaços que se lhe abrem, para tentar fazer uma filosofia mais livre da que seus professores lhe ensinaram.

As formas alternativas de filosofar nunca devem pretender substituir às atualmente vigentes, nem tentar positivar-se plenamente, mas, pelo contrário, manter-se persistentemente no lugar da diferença, deixando que o espaço oficial continue sendo

ocupado pelas “condições”. Jogo perigoso, mas viável. As características Outras (a possibilidade de abordar problemas com as próprias forças reflexivas sem a muleta da “literatura relevante”, o desenvolvimento de um tipo de reflexão que seja um contraponto entre intuições e argumentos, e a apresentação de um processo reflexivo inconclusivo) deverão, tanto no plano do ensino quanto da pesquisa quanto da orientação de alunos, irem se apresentando de maneiras pontuais e gradativas dentro dos respectivos processos formativos, sem nunca instalar-se plenamente neles. Essas práticas deveriam desfrutar do que Julio Cortázar chamou, num de seus contos, “la impresión de no estar del todo”.

Nada impede ao jovem professor já titulado desafiar aos poucos a censura informativa trazendo aos estudantes informações habitualmente escamoteadas, inserindo-as dentro da informação admitida habitual. Devem-se alterar os usuais mecanismos de constituição de fatos e de transmissão de informações, mudando a direção dos canais, acrescentando outros, etc. A luta pela informação é, creio, uma das primeiras a ser assumida e irá nortear, em certo modo, as outras. É fundamental desafiar, aos poucos, o sistema atual de fornecimento de informações alargando o atual panorama e enriquecendo a visão do estudante. Mas para isso deve-se mexer com a própria concepção acadêmica de filosofia, com a atual distribuição geopolítica do saber filosófico, e com a terrível ideologia da “excelência”. Dado que a questão do que tem ou não valor é mais controverso do que a academia costuma conceder, o mais sadio pareceria fornecer aos estudantes, ao menos sumariamente, informações sobre o que é feito em filosofia nos diversos países, para eles decidirem.

No que se refere a orientações, especialmente de pós-graduação, há outro ponto onde a ideologia da “excelência” deve ser desafiada. Em geral, os cursos impõem unilateralmente aos estudantes os interesses dos professores disponíveis. Há um enquadramento assimétrico sem demasiada negociação. Creio que deveríamos fazer um maior esforço para escutar as demandas dos estudantes, entrando numa ponderação mais igualitária de interesses. Os representantes estudantis nos mestrados e doutorados deveriam insistir neste ponto. Isto é muito difícil, porque aqui a ideologia da “excelência” ‘aparece em todo seu esplendor: “Eu não posso orientar trabalhos naquilo em que eu não sou competente”, recitará solenemente o especialista. Esta atitude tem que ser debilitada. Se me ocupo com filosofia contemporânea e alguém está muito interessado em temas bergsonianos, e Bergson nunca esteve entre meus interesses, não

creio que o estudante deva ser convidado a mudar de projeto; creio que o professor deve estudar Bergson. É evidente que a sua formação filosófica geral, sendo sólida, lhe permitirá fazer isto facilmente, mesmo que não seja esse autor “parte de sua especialidade”. Igualmente, se a informação ao estudante for ampliada nas linhas do que foi antes dito, este poderá optar por escrever sobre algum autor brasileiro ou latino-americano; na negociação com o professor, este deveria fazer um esforço, antes de rejeitar automaticamente, para inserir o autor proposto dentro das temáticas que lhe interessam. Ele tem que servir o aluno, não é o aluno que tem que servi-lo.

No sistema atual o professor confunde sistematicamente seus papéis de investigador com os de orientador e docente: enquanto investigador, ele pode dedicar-se a uma coisa só, ou a um conjunto muito restrito de assuntos; mas como docente e orientador, ele deveria estar aberto a múltiplas possibilidades em lugar de orientar e ensinar apenas dentro de sua especialização. Mas lutar contra estas idéias no contexto brasileiro é algo enormemente difícil: os especialistas tremem quando são obrigados a saírem daquilo que, aparentemente, “dominam”, e pelo qual são, na verdade, dominados. Especialistas em Schopenhauer, por exemplo, não se atrevem – por uma questão de “seriedade profissional” – a falar sobre Nietzsche, apesar da enorme continuidade e aproximações entre estes dois pensadores.

Sempre e em todos os casos, tanto no plano do ensino quanto da orientação, deveríamos seguir a estratégia geral de nunca pretender substituir o sistema atual por alguma alternativa absoluta, mas de inserir estas novas práticas, informativas e formativas dentro do sistema vigente. Assim, como docente, o professor continuará oferecendo ao aluno as informações habituais, tentando de não estranhá-lo totalmente do ambiente onde ele deverá atuar no futuro, mas inserindo estas ações pontuais dentro das práticas cotidianas de ensino e orientação. Dificilmente o filósofo na universidade conseguirá driblar a censura da investigação sem ter de fazer, para isso, concessões. Parece que o caminho ainda aberto está na formação de gerações que respirem ares mais libertários, que exijam mais informação hoje escamoteada, que se acostumem com a pluralidade e a negociação simétrica, que não aceitem renunciar a seus projetos primitivos em troca de bolsas ou de reconhecimentos comunitários imediatos.

Lembrar que todas as estratégias pontuais assinaladas devem ser entendidas como trágicas, como lidando com o impossível, com a mortalidade insuperável de todos

os projetos humanos. A diferença não passa de uma idéia reguladora difusa, provisória e insuficiente, frustrante e dinamizadora. Nossas ações devem ser feitas sobre o pano de fundo do fracasso de todo e qualquer ação positiva. A luta contra a filosofia acadêmica, que hoje limita a vida do pensamento, é perfeitamente relativa a um tipo de desejo insatisfeito, a um Eros mal realizado. Nesse sentido, as nossas ações devem ser sempre ações negativas. O que aqui pretendi apresentar foi apenas um mostruário incompleto de pequenas ações decepcionadas.

A QUESTÃO DA FILOSOFIA NO BRASIL NO CONTEXTO DE UMA REFLEXÃO
SOBRE CIVILIZAÇÃO E BARBÁRIE NO PENSAMENTO ARGENTINO.

(Conferência na UNISINOS do dia 14 de maio de 2009 na Sala Conecta).

(1) A confluência de essência e existência na pergunta por um filosofar a partir de
América Latina.

Ao colocar a pergunta de se há uma filosofia pensada desde América Latina, enfrentamos de imediato a seguinte objeção: “Não existe algo como ‘América Latina’, porque os países reunidos sob esse nome são muito diferentes em história, hábitos e aspirações; eles não poderiam constituir algo como os “estados unidos de América do Sul”⁴. Eu respondo esta batida objeção com um argumento negativo. Apesar das realidades históricas e sociais do Peru, da Argentina, do Chile, do Brasil e do México serem muito diferentes, creio que no contexto que interessa a nós, ou seja, a questão de um filosofar próprio (ou filosofar desde, como gosto de dizer)⁵, há muitos mais elementos comuns do que diferenças marcantes. Dessas características comuns destaco as seguintes:

- (1) Todos os países envolvidos, quase que por definição, são ex-colônias da península ibérica, tornadas formalmente independentes mais ou menos pela mesma época (inícios do século XIX, com as exceções de Haiti e Cuba).
- (2) A sucessão de influências filosóficas européias foi praticamente a mesma e na mesma sequência num bom número desses países: escolástica no período colonial, romantismo durante o século XIX, positivismo na segunda metade do século XIX, reação anti-positivista de tom espiritualista na passagem de século, marxismo na primeira metade do XX, e diversificação de tendências na etapa profissional (com acento na fenomenologia, o existencialismo, o personalismo, etc, ainda marxismo e mais recentemente filosofia analítica).

⁴ Esta objeção foi-me apresentada pelo professor Castor Ruiz, da Unisinos, em conversa pessoal sobre o assunto.

⁵ O professor Luiz Rohden, também da Unisinos, me faz notar que a expressão “filosofia a partir de” seria mais adequada em português do que “filosofar desde”, que soa melhor em língua espanhola. Utilizarei ambas expressões indistintamente ao longo do presente texto.

- (3) Todos os países envolvidos, de uma ou outra maneira, após a colonização primitiva, passaram a manter diferentes tipos de dependências (econômicas e culturais) respeito dos novos países hegemônicos, notadamente Inglaterra, França, Alemanha e, mais recentemente, EEUU.
- (4) Os pensamentos autóctones e as línguas nacionais de todos estes países não foram respeitados, sendo considerados pensamentos e línguas secundárias no contexto internacional. Os trabalhos filosóficos versam sobre autores e problemas surgidos na Europa e devem estar escritos em línguas estrangeiras, enquanto os estrangeiros vêm para América e continuam falando sobre suas tradições e usando suas línguas.
- (5) Tudo isto cria, em todos esses países, um forte sentimento de “inferioridade” (tema tratado explicitamente pelos pensadores mexicanos, mas aplicável ao resto dos países latino-americanos), o sentimento deles não ser capazes de gerar filosofia, de não ter “cabeça filosófica” (nos termos de Tobias Barreto), e de, por tanto, ter de aceitar ser apenas comentadores e difusores do pensamento europeu.

Acredito que estas cinco características sejam suficientes para estabelecer um forte vínculo cultural, histórico e político entre esses países no que se refere à questão de um “filosofia desde”, a pesar de muitas diferenças (por exemplo, a questão indígena, tão importante no México e Peru, não tem a mesma relevância na Argentina ou no Uruguai). Se a fragmentação e falta de unidade dos países latino-americanos for insistentemente acentuada, poderíamos tentar descobrir – no mundo sem vazios da política – quem ganha com a fragmentação de América Latina. Pois unidade e diversidade não são dobradiças dadas pela natureza, mas articulações humanas cuja origem sempre se pode questionar. (E devo dizer que, em meu caso, estas desconfianças são muito mais schopenhauereanas do que marxistas).

Quando perguntarmos por um pensamento filosófico desde América Latina eu quero me referir a todos os países que partilham as características (1)-(5). A posição dominante em nossas comunidades é que essa questão carece de sentido pelo fato da filosofia ser “universal”. Já escrevi e falei em vários lugares que eu também vejo a filosofia como universal, no estrito sentido de ser relevante para o humano de qualquer parte do planeta. A destinação de um pensamento é sempre a humanidade, mas a sua

procedência é uma situação circunstanciada, que não se reduz a um mero lugar “nacional”. Paradoxalmente, uma característica do pensamento gerado a partir dos países que partilham (1)-(5) (embora não apenas deles) é a seguinte: enquanto falar de filosofia européia consiste em passar de imediato a tratar de certos temas e autores, falar do pensamento desde América Latina é ter que falar acerca de se existe ou não tal pensamento, algo que seria absurdo perguntar em países como Inglaterra ou França. Isto já parece um diferencial importante: que o pensamento desde América Latina nasce num ambiente incerto no qual que a própria existência do pensamento está em questão, como se não se pudesse “contar com ele”. A primeira diferença entre nossa filosofia e a filosofia européia é, pois, que a existência desta não está em questão. O nascer dependente próprio do filosofar latino-americano e a sua necessidade de justificar-se é já um traço “original” do mesmo, no sentido literal desse termo, um problema de origem, de vir a ser.

Ignorar toda a situação e vestir roupagem intelectual europeia tentando falar outras línguas sem sotaque será, inevitavelmente, uma forma de posicionar-se diante da dependência como outra qualquer. Costumo usar aqui o termo “insurgência” para me referir não a uma atitude de revolta, mas de “vir a surgir” contra tudo aquilo que impede o surgimento. A cultura de um jovem estudante de filosofia francês ou alemão pode simplesmente surgir diante dele; está aí para ser usufruída; mas as nossas culturas não podem simplesmente surgir, elas têm que in-surgir, seu surgimento acontece sempre à revelia porque não se esperava que pensássemos; que tivéssemos um pensamento além dos que utilizamos para expor com competência pensamentos alheios. O movimento insurgente não é, para uma cultura dependente, uma opção, senão sua única chance de vir a existir contra tudo o que a impede.

O ser de nosso pensar é internamente constituído pela insurgência. Tudo acontece como se, no caso do pensar desde América Latina, perguntar pela sua essência coincidissem com perguntar pela sua existência; querer saber o que seria essa filosofia é já perguntar-se se ela será capaz de vir a ser. A dupla dependência-insurgência faz parte da origem não eliminável deste pensar, pois quando ele se põe em movimento já está em dependência. Mas podem passar muitos anos antes de um intelectual latino-americano, serenamente educado nos termos da dependência, se dar plenamente por conta de sua situação. Isso é uma espécie de despertar que não acontece da mesma forma como,

digamos, o cartesianismo teve que se liberar da Escolástica ou a filosofia alemã de inícios do XIX teve que se liberar do hegelianismo.

(2) A questão do “nacional” e além. O ato singular de filosofar.

É perfeitamente possível (e necessário) perguntar-se por um filosofar próprio apenas no sóbrio e incontornável sentido situacional e insurgente esboçado na primeira seção. Somos colocados necessariamente numa posição desde a qual somente nós podemos fazer perguntas de um determinado modo, interrogações situadas e procedentes, e não porque tenhamos nascido nos meros limites de uma “nação”. O “a partir de” que me interessa não é apenas geográfico, mas histórico-existencial, algo que vai sendo feito ao longo de experiências de pensamento.

Os lógicos nos acostumaram com a ideia das partículas (pronomes, advérbios) constituírem o núcleo da linguagem, e não os substantivos ou adjetivos. As palavras pequenas que apenas conectam ou servem de pontes estruturam nosso pensamento. Nas expressões “Filosofia no Brasil” e “Filosofia desde o Brasil”, os termos cruciais são “no” e “desde”. Elas fazem a diferença. “No” é meramente geográfico e nacional; “desde” ou “a partir de” é uma procedência, uma circunstância pensante, algo que jamais se reduz a um mero “lugar”. Eu posso estar no Brasil e não pensar a partir dele. Muitos escritores argentinos – desde Juan Bautista Alberdi a Julio Cortázar – começaram a pensar desde a Argentina quando se mudaram para França. José Martí pensou Cuba desde os estados Unidos. E eu mesmo me descobri como argentino só depois de 10 anos de morar no Brasil. Muitas vezes conseguimos pensar desde um lugar quando o abandonamos por um tempo ou para sempre. Eu gostaria colocar toda a questão do pensamento latino-americano e brasileiro em termos de “desde”. A filosofia é, certamente, universal em seu alvo, mas o ponto de partida sempre está situado, não numa nação, mas numa circunstância pensante, profundamente diferente para turcos, canadenses e bolivianos.

A filosofia “desde” aponta para uma apropriação da reflexão a partir da própria situação problemática, com todas as suas nuances e desdobramentos, que não ficam encerradas nos limites de uma “nação”. É nesse sentido que podemos falar, por exemplo, de um idealismo alemão ou de um empirismo britânico: é, simplesmente,

filosofia (e não filosofia nacional), mas é filosofia pensada a partir desses países, de suas próprias circunstâncias problemáticas. Quando um professor de filosofia peruano ou uruguaio estuda durante anos se há um único Wittgenstein ou se há dois, ele está assumindo um “a partir de” que não é o próprio. Ele acentua o “no” e esquece o “desde”; ele simplesmente traz para seu país uma problemática pensada desde outra procedência. Aqueles países afetados pelas características (1)-(5) da primeira seção aceitaram docilmente trocar seu próprio “a partir de” pelo “a partir de” das filosofias hegemônicas, com o qual nem conseguem se apropriar de uma maneira profunda dessas filosofias, e, neste sentido, é a própria relação com o pensamento europeu que permanece impensado. É claro que o que um peruano ou um uruguaio pensam deve ter alcance universal, deve importar e comover aos humanos de qualquer parte do planeta; mas tem que ser pensado desde as circunstâncias peruanas e uruguaias e não a partir das circunstâncias austríacas.

A circunstância pensante latino-americana inclui muitas coisas, mas algo que está incluído de maneira forçosa nessa circunstância é o histórico da dependência, da resistência e da insurgência, desde o século XVI para cá, com todas as nuances da invasão ibérica, da destruição de culturas e da imposição de pensamentos, desde a Escolástica até a filosofia analítica. Um trabalho filosófico que apaga totalmente esse rasto não está sendo pensado desde América Latina. Pensadores que pensam desde o Brasil (por exemplo) carregam uma série de influências e referenciais; a filosofia européia pertence, sem dúvida, ao filosofar desde o Brasil, assim como para mim, nascido em Córdoba, Argentina, o Brasil pertence a meu filosofar desde. E para brasileiros que passaram longos anos na Alemanha, este país faz parte do filosofar desde dessas pessoas. Trata-se sempre de um “desde” vital e reflexivo.

Pensadores que pensam desde o Brasil fazem simplesmente filosofia e não “filosofia brasileira”. Não serão nem pessoais (“pensadores nacionais”) nem “impessoais” (“técnicos da filosofia”). Os filósofos não estão nacionalmente filiados, mas tampouco são conjuntos de exilados; não são nem exóticas entidades “nacionais” nem comentadores anônimos. Mas deve ficar claro que do fato de que pensar desde América Latina deve ser insurgente, no sentido de ter de lutar pelo seu surgimento, não se infere que esse pensar não exista, mas que a sua visualização está impedida. Seu vir a surgir é, na verdade, um vir á aparecer. Desde a célebre pergunta de Salazar Bondy

estamos procurando construir no futuro algo que já existe desde sempre. Para descobrir esse pensar não é preciso um trabalho de escultor, que tira da pedra algo que não existia, mas um trabalho de escavador, que descortina algo que sempre esteve ali.

A ontologia foi, hoje em dia, gerenciada pela informação. O que “há” e “não há” depende do que nos permitam saber. Existir não é suficiente, a existência precisa de uma constatação que pode ser impedida ou demorada indefinidamente. O encontro de um estudioso latino-americano com as fontes de seu “pensar desde” pode levar toda uma vida; inclusive pode-se morrer sem tê-la encontrado, principalmente porque esse estudioso não faz a menor ideia de que esse pensar exista ou tenha direito a existir. Mecanismos informativos bem posicionados desinformam. Eles têm o imenso poder não apenas de fazer desaparecer pensadores e obras por um toque de magia, como também o poder, muito mais incisivo, de não deixar que eles sequer apareçam no horizonte da nossa formação. Uma das experiências mais espantosas – e mais gratificantes ao mesmo tempo – da minha atividade docente em Brasil foi mostrar aos estudantes brasileiros as figuras de pensadores locais dos quais eles jamais tinham ouvido falar, enquanto sabiam recitar de cor todos os ensaios céticos de Hume e o último artigo de Habermas.

No ensaio anterior revisitamos a ideia dominante de que o surgimento de um filósofo depende de certas “condições” prévias, culturais, sociais, econômicas. Dadas essas “condições”, o filósofo surgirá, embora possa demorar muito tempo e queimar várias gerações de estudiosos que “preparam o terreno” para as gerações vindouras. Mas nessa parafernália de “condições prévias” é sempre esquecido o que gosto de chamar o “ato singular de filosofar”. Este é um conceito chocante e provocador porque soa como uma espécie de milagre da vontade, como se filosofar fosse o puro e simples resultado de querer filosofar. Mas é assim mesmo como eu penso. Se me pedissem sofisticar mais este argumento eu poderia, sem dúvida, fazê-lo, mas a ideia básica continuaria a mesma: pensar é querer pensar, o pensamento surge de um torrencial que não se consegue mais segurar. Não importam as “condições”. Alguém com todas as condições satisfeitas poderá não pensar e alguém que não passou por elas poderá ser filósofo. Mais ainda: muitas vezes o excesso de “condições” pode afogar o pensamento em lugar de estimulá-lo. Pensar é uma decisão singular, um ato de rebeldia contra a inércia e o marasmo do

preparo infinito, assim como o atleta não é aquele que estuda durante anos as condições do atletismo, mas alguém que salta porque não pode não saltar.

Note que falo de filosofar e de pensar, e não de pensar bem ou de fazer grande filosofia; não coloco qualquer demanda de excelência ou qualidade, não porque isso não importe, mas porque são sempre os outros que vão julgar isso, não nós. A nós cabe apenas pensar e saltar; outros decidirão se pensamos ou saltamos bem ou mal. No último em que um genuíno filósofo pensa, é se o que vai fazer terá ou não qualidade. Essa é preocupação de burocratas. A singularidade da que falo também independe largamente do tipo de filosofar de que se trate; tomando exemplos da filosofia européia, poderia tratar-se de um pensamento fortemente pessoal (tipo Kierkegaard) ou marcadamente social (tipo Marx) ou mesmo acentuadamente erudito (tipo Husserl ou Heidegger), sem que essa singularidade deixasse de se manifestar. Ainda que surja, inevitavelmente, num meio social e cultural particular, este não será suficiente para gerar um pensamento sem a participação decisiva de uma personalidade que sofre determinados problemas e não pode evitar colocá-los em textos escritos ou orais, ou, como na história de América, em ações de extraordinária significação filosófica.

O pensamento surge da própria vida do filósofo, tanto de seus desgarres pessoais quanto de seus mal-estares sociais e políticos e de suas perplexidades intelectuais, inseparáveis uns dos outros. Certo que seu pensamento estará inserido num determinado meio social e cultural que ele irá, de uma forma ou outra, refletir. O filósofo fará suas atividades de forma a denunciar as suas origens de alguma maneira não proposital. Mas alguém não começa a filosofar somente porque as “condições” sociais e culturais do país onde por acaso vive chegaram a certo ponto onde filosofar se tornou possível. O filosofar próprio surge de uma vontade singular de expor o mundo de uma maneira inevitavelmente pessoal (o que não quer dizer privado; a filosofia nunca é privada, mas deveria ser sempre pessoal).

Não somente o ato singular de filosofar não é o resultado inerte de “condições” prévias, mas ele pode - e talvez deva - provocar uma ruptura com as “condições existentes”. A poderosa vontade de manifestar uma visão das coisas está inserida numa sociedade histórica e culturalmente datada. Mas esta jamais será suficiente para explicar ou motivar o surgir de um pensamento filosófico. E se este for, por ventura, resultado

dessas condições é algo do qual o filósofo não tomará conhecimento; destacar isso será a tarefa de algum escrivão que dedicou a sua vida a criticar quadros que ele seria incapaz de pintar.

(3) A filosofia na encruzilhada entre Civilização e Barbárie: uma reflexão desde Argentina.

Em base das cinco características comuns antes apontadas entre países latino-americanos, penso que o caso argentino em filosofia pode ser iluminador para o Brasil, mesmo se tratando de dois países profundamente diferentes. Para lançar essa luz quero me referir a algumas questões históricas da Argentina vinculadas com um dualismo que eu considero fundador, dualismo dentro do qual é possível enquadrar toda esta problemática incômoda da “filosofia desde América Latina”: o dualismo civilização-barbárie. A minha hipótese é que o que está acontecendo com a filosofia desde América Latina, no sentido deste abrir mão dependente e inferiorizado do próprio “a partir de” para adotar de maneira inerte e passiva o “a partir de” europeu, tem raízes históricas e políticas que eu consigo visualizar melhor a partir do caso argentino.

Não pretendo ser original na minha visão da assim chamada “independência” social e política argentina, acontecida em 1810, visão que coincide basicamente com a atual posição revisionista e crítica (de autores como José Pablo Feinmann y Felipe Pigna, entre outros, pensadores não particularmente densos, mas dos quais é possível partir). Para o que pretendo dizer aqui, é preciso começar com algumas coisas muito conhecidas no contexto latino-americano, mas pouco ou nada conhecidas no Brasil. (Se os intelectuais brasileiros não sabem quem foi Tobias Barreto, imaginem se vão saber quem foi Juan Bautista Alberdi).

A “independência” da Argentina foi, desde sempre, pensada pelos grupos “revolucionários” - notadamente em figuras como Mariano Moreno (1778-1811), fascinado por Rousseau - como um afastar-se do colonizador espanhol para voltar-se a influências européias, em particular a francesa e a britânica, consideradas como representando melhor a “civilização” e o “progresso” do que a decadente Espanha. Desde o início, se tratava de uma troca (talvez, no caso de Moreno, estratégica) de

influências: livrar-se do jugo espanhol e trocá-lo pelos novos países europeus hegemônicos, um movimento (que lamentavelmente deixou de ser apenas “estratégico”) que continua até os dias de hoje. A “revolução de maio” foi, então, a “transformação de maio”, uma troca de dependências, um rodízio de dominações, mais conveniente para o “desenvolvimento”. No fundo, os “revolucionários” sentiam que o país não estava preparado para ser independente num sentido pleno e Espanha tinha deixado de ser a melhor companhia para “crescer”. Essa era a filosofia norteadora entre os “revolucionários” de maio de 1810, a de um progresso iluminista indefinido, um “iluminismo” trágica e fatalmente dependente, as “luzes da razão” tremelizando nas trevas da dependência.

Em seu escrito “La representación de los hacendados”, Mariano Moreno se posiciona abertamente em favor do livre-câmbio numa atitude claramente pró-britânica, e comenta: “*Los ilustrados comerciantes ingleses, que tan atentamente nos observan, fijarían en Europa un general concepto de nuestra barbarie*”. Já nestas primeiras atitudes que irão desembocar na “revolução de maio”, se deixa ver a articulação que define transversalmente toda a história argentina: a cisão e enfrentamento entre o porto de Buenos Aires e as províncias do interior, com um centralismo portenho que provém já do período do virreinato espanhol e que se prolonga até os dias de hoje.

Toda a gestação da “revolução de maio” é, pois, fundamentalmente “portenha”, onde os interesses das províncias são deixados em segundo plano; anos mais tarde, Juan Bautista Alberdi irá denunciar isto claramente: “*La revolución de mayo de 1810, hecha por Buenos Aires, que debió tener por objeto único la independencia de la República Argentina respecto de España, tuvo además el de emancipar a la provincia de Buenos Aires de la autoridad de la Nación Argentina (...) En ese día cesó el poder español, y se instaló el de Buenos Aires sobre las provincias argentinas...*” (Escritos póstumos).

Depois da misteriosa morte de Mariano Moreno em alto mar, aos 33 anos (a historiografia alternativa assegura que foi assassinado), um ano após a “revolução”, fica uma minoria portenha “ilustrada”, os “civilizados” seduzidos pela cultura francesa, reunindo-se e sonhando com um país desenvolvido à altura dos países europeus hegemônicos. Anos mais tarde, a presidência de Bernardino Rivadavia, admirador de

Condorcet e Jeremy Bentham, segue esta mesma linha “iluminista” da fé no poder da razão, da subordinação da história a esse poder, e da imposição da iluminação racional ao povo ignorante, incapaz de se governar por si mesmo. Não há aqui qualquer sensibilidade para os motivos nacionais manifestos no interior do país, que são considerados simples “barbárie”; visa-se uma tutela do país por parte de uma Buenos Aires afrancesada e fascinada pela idéia do progresso (a constituição rivadaviana do ano 1826 foi a expressão clara desta tendência).

É nesse contexto que aparece uma figura decisiva deste processo. Juan Manuel de Rosas. Ele assume o governo da província de Buenos Aires em 1829 e governa até 1931. Rosas era um fazendeiro, um gaúcho com idéias tão contrárias ao intelectualismo iluminista quanto se possa imaginar. Escreve José Paulo Feinmann: “*Oponiéndose a esos tediosos doctores unitarios, gobierna el país una figura de poderosa atracción romántica. Rosas, en efecto, constituye para los rivadavianos una realidad aun más incomprensible que la filosofía de Herder. La razón iluminista jamás podría admitir a ese gobernante gaucha como instrumento de progreso social*” (Filosofía y Nación. Estudios sobre el pensamiento argentino. Ariel, Barcelona, 1996, pág. 91). Rosas é o “bárbaro” que consegue chegar ao poder de maneira perfeitamente legítima, mas sem muita vontade, como se fosse penosa obrigação de patriota (muitas vezes coloca o cargo de governador de Buenos Aires à disposição). Rosas tinha uma mente realista e não via que o país tivesse nenhuma condição de ser federal nem de dar-se uma constituição após a conturbada “independência” formal, no meio de infindáveis conflitos internos de todo tipo. De maneira que só aceitava continuar no governo com plenos poderes de ditador, algo que só lhe foi concedido em 1835. Rosas governa com plenos poderes desde esse ano até a sua derrocada por Urquiza, na famosa batalha de Caseros em 1852, após 17 anos no poder.

Qualquer processo “civilizador”, no caso da Argentina (ou seja, aquele ideário que estava já presente nos patriotas de 1810) deslancha, parece-me, depois da derrota de Rosas, como se ele tivesse sido o grande obstáculo. É irônico constatar como a ajuda militar do Império brasileiro (único império entre repúblicas) foi fundamental para a derrota de Rosas na Argentina. (Ou seja, de alguma forma, o Brasil teve participação essencial no processo “civilizador” argentino). Fato atestado tanto pelas histórias escritas por argentinos (por exemplo, a Breve historia de los argentinos, de Félix Luna.

Booket, Buenos Aires, 2008, 48ª edición) quanto por brasileiros ilustres como Euclides Da Cunha: “...até que as armas brasileiras se associassem àquela aspiração nobilíssima e desfechassem a vitória internacional de Monte Caseiros” (À Margem da história. Martins Fontes, 1999, p. 112). O exército brasileiro era imensamente mais organizado e profissional do que os exércitos argentinos, que dificilmente teriam vencido as forças rosistas sem seu auxílio.

Rosas foi a última grande figura pública argentina a reunir em si mesmo pelo menos quatro características que poderiam denominar-se de pré-civilizadoras: (a) Poder baseado em fortíssimo apoio popular (o próprio Urquiza, em documento disponível, reconhece atônito a imensa popularidade de Rosas no momento da sua derrota). (b) Resistência à ingerência estrangeira nos negócios nacionais (especialmente diante da Inglaterra e da França). (c) Atitude defensiva e de negociação a respeito dos indígenas, de ataque repreensivo, mas nunca de planejado extermínio, e com os quais teve relações de amizade e vínculos laborais. (d) Acentuação dos valores do campo, da terra e da nação, dentro de certo arcaísmo romântico e guerreiro. Defendendo estes valores a ponta de lança, Rosas retarda o “processo civilizador” argentino durante 17 anos, mantendo o país no caudilhismo e numa concepção doméstica e elementar da vida. A derrota de Rosas é, pois, um divisor de águas.

Neste ponto é premente falar em Juan Bautista Alberdi (1810-1884), possivelmente o primeiro filósofo argentino, a pesar (ou precisamente por isso) de passar a maior parte da sua vida morando na Europa (seja no exílio, seja por vontade própria). Alberdi era advogado. Em seu escrito seminal “Fragmento preliminar al Estudio del Derecho”, escrito aos 26 anos, assume a defesa intelectual de Rosas, do qual se arrepende poucos anos depois. Este intelectual, à diferença da geração de Moreno e Rivadavia, não é estritamente um iluminista, mas um historicista romântico, muito longe das idéias da “deusa razão” e muito sensível ao desenvolvimento histórico dos povos, assim como da necessidade de um pensamento próprio de América. Em seu momento mais rosista, Alberdi escreve: “*El Sr. Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenarias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo. Y por pueblo no entendemos aquí la clase pensadora, la clase propietaria únicamente, sino también la universalidad, la mayoría, la multitud, la plebe*”.

Rosas estava interessado no fortalecimento dos criadores de gado da Grande Buenos Aires, na proteção do trabalho artesanal do interior e no lento descobrir aqueles valores baseados nos costumes, nas tradições, nos hábitos, no idioma, na religião do povo, para só então pensar numa constituição federal, e não, como faziam os doutores rivadavianos, impondo uma constituição (iluminista e racional) sobre uma realidade existencial ignorada. Também mantinha os laços culturais e idiomáticos com Espanha, onde estavam as raízes argentinas, opondo-se à substituição do espanhol pelo francês nas preferências dos intelectuais esclarecidos. No preciso momento em que Rosas enfrenta abertamente o bloqueio francês do porto de Buenos Aires em 1838, Alberdi interrompe seu apoio e sai abruptamente do país. Afinal de contas, Alberdi continua assumindo a ideologia do “progresso” representado por Europa, embora de uma maneira mais dialética e crítica. Continua aceitando que França representa o universal diante do mero particular Rosas, e quando estes se enfrentam, na hora de escolher, escolhe a França.

Apesar de seu alvo ser somente a Espanha, as prosas alberdianas em favor de uma filosofia desde América são enormemente inspiradoras. Confira: “*Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. (...) Pasó el reinado de la acción, entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía*” (“Fragmento preliminar al estudio del derecho”). “*La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto, es una ciencia pueril y fastidiosa. Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí. Ninguna rama del saber humano tiene hoy su fin en sí, sino en perfección solidaria de todos en el desarrollo de la gran síntesis social*” (“Escritos filosóficos de Montevideo”). Feinmann afirma que Alberdi é o primeiro pensador hispano-americano a se perguntar pelas condições de possibilidade de uma filosofia em nosso continente.

Rosas foi derrotado, em parte, pela lenta conspiração iluminista dos jovens românticos chefiados por Esteban Echeverría e os intelectuais do salão literário de Marcos Sastre, e pelos velhos liberais. O mais célebre de todos é Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), grande escritor que chegou a ser presidente, veemente anti-

rosista, que escreve o clássico Facundo. Civilização e barbárie, de 1845, em torno da figura do caudilho Facundo Quiroga, mas visando atacar Rosas de maneira indireta. O livro é uma obra prima da literatura universal, mistura de biografia, filosofia e história das idéias, mas nessa obra está presente toda a ideologia da “civilização” representada por Europa, e a “barbárie” representada pelos indígenas, pelo campo, pelo interior e pelo espanholismo defendido por Rosas. Com isto, o velho conflito entre Buenos Aires e o Interior adquire dimensão filosófica, deixando o plano meramente geográfico ou político. Na verdade, e de maneira um tanto paradoxal, Rosas defendia os valores telúricos desde o governo de Buenos Aires, cidade que deveria representar, para Sarmiento e afins, a própria civilização européia dentro da Argentina.

Sarmiento, por sua parte, foi a própria negação das quatro características que vimos encontrar-se em Rosas: (a) jamais foi popular (era chamado de “el loco Sarmiento” e parece que a passagem do poder de Mitre para ele foi um vexame, onde todos os aplausos foram para o presidente que estava saindo); (b) Muito ao contrário de oferecer resistência contra o estrangeiro sempre o tomou como modelo a ser seguido; (c) Apoiou que o jovem general Julio A. Roca acabasse com as culturas indígenas que obstaculizavam o avanço da “civilização”, e (d) Sempre considerou o campo e as idéias nacionalistas como o próprio foco da “barbárie”.

Nem Sarmiento nem Mitre nem Avellaneda nem Julio A. Roca (que utilizou a “Campanha do deserto” que massacrou os indígenas para eleger-se presidente da República em 1880) estavam preocupados com popularidade ou com respeito pelas culturas indígenas; o “progresso” e a “civilização” eram as palavras de ordem e qualquer coisa devia ser feita para que a Argentina firmasse seu “futuro de grandeza” nessas linhas. A partir desses fatos, o poder é tomado para sempre, na Argentina, até hoje, pelos ideólogos do “progresso” e da “civilização”, sobretudo através das chamadas “presidências fundantes” (Bartolomé Mitre, Domingo Sarmiento e Nicolas Avellaneda), que abarcam desde 1862 até 1880, anos decisivos para a consolidação da Argentina moderna.

No Brasil, Euclides Da Cunha, assumindo essa mesma ideologia, não poupa elogios a Sarmiento e Alberdi e aos gigantescos trabalhos empreendidos pela república vizinha: *“Nos últimos tempos da ditadura de Rosas todos os alentos da nacionalidade*

dessangrada pela Mashorca parecia concentrarem-se na fortaleza moral de um homem. Domingos Sarmiento sobressaía nas crises da sua terra despedindo os clarões de duas grandes esperanças, pressagos de um próximo amanhecer depois de uma noite nacional de vinte anos”. Op. Cit, p. 113). Alberdi partilhava dos ideais “progressistas” dos intelectuais argentinos, mas, ao mesmo tempo, já dirigia uma crítica mortal contra o Facundo, livro onde se apresentava um modelo de “civilização” que ainda não tinha feito a sua própria dialética. Alberdi inicia, a meu ver, essa tentativa de uma dialética civilização-barbárie, tentando mostrar, contra o que pensava Sarmiento, que o campo não representava, em termos absolutos, a barbárie, nem a cidade a civilização, mas que a barbárie estava radicada no centralismo portenho, do qual Rosas tinha se aproveitado e do qual o próprio Sarmiento não conseguia se livrar.

Penso – e esta é a minha hipótese paradoxal – que a filosofia desde Argentina e desde América Latina não consegue deslanchar precisamente em virtude deste projeto “civilizador” que se recusa a fazer a sua dialética. Trata-se do projeto “iluminado” dos jovens revolucionários de maio e dos mais importantes intelectuais de século XIX (apoiados sempre pelo poder das classes abastadas europeizadas). A “civilização” é pensada como um processo inerte e inexorável, que vai sendo sucessivamente assumido pelos diversos países, desempenhando os mais avançados o papel de modelo dos que vêm na saga. A isto chamo, dentro deste contexto histórico que tento apresentar, uma civilização sem dialética, um modelo estático de desenvolvimento que, quase por definição, os países latino-americanos são incapazes de alcançar, numa corrida perdida de antemão.

No caso particular da Argentina, o seu “filosofar desde” devia surgir de uma dialética Rosas-Alberdi pensada desde a situação atual do país. Rosas seria a “barbárie” que sugere certo tipo de civilização olvidada baseada na resistência e na luta, nos valores heróicos, no interesse pelas questões nacionais e na cautela a respeito da submissão aos modelos estrangeiros. Alberdi seria a “civilização” que se pensa a si mesma e que faz a sua própria dialética, a civilização que sugere uma possível barbárie, a barbárie da submissão e da falta de inserção nacional, embrutecida por um “universalismo” abstrato. Precisar-se-ia de uma filosofia que se insira dentro desta dupla dialética. Muita coisa aconteceu na Argentina após as presidências fundadoras, e

também no plano da cultura, mas a ideologia sarmentiana se consolidou no país, e, creio, em toda América Latina, mas com acento particular no Brasil.

No caso particular da filosofia, essa dialética ausente se deixa sentir na passagem de uma filosofia pré-profissional que ainda buscava, de maneira desorganizada, um pensamento próprio, para uma filosofia superprofissional, norteadas pelos programas de investigação europeus e seus autores consagrados. Parece que o processo de profissionalização da filosofia, na Argentina e em América Latina em geral, teve que nortear-se pela ideologia do “progresso” e a “civilização”, ficando todo autodidatismo e diletantismo no plano da “barbárie” e do “atraso”. Brasil parece ser hoje em dia o país latino-americano mais avançado neste processo de profissionalização total da filosofia, com os programas de pós-graduação melhor organizados, mas onde qualquer gesto de originalidade ou criatividade, de apropriação do europeu numa tentativa de conhecê-lo e assimilá-lo além da exposição exegetica, são vistos com desconfiança, ironia ou desprezo. Curiosamente, eu vejo na Argentina, berço da discussão mais aguda sobre civilização e barbárie, uma maior resistência a ceder aos embates deste progresso “civilizador” sem dialética. Na Argentina ainda encontramos alguns atividades filosóficas diferenciais, que convivem com as atividades acadêmicas:

(a) Argentina valoriza mais (embora ainda não o suficiente) seu passado filosófico, e não opera um “corte” absoluto entre a profissionalização e o filosofar anterior. Já começando por seus clássicos, Alberdi, Sarmiento e Echeverria, e seguindo pelos seus filósofos do século XIX e primeira metade do XX (José Ingenieros, Alejandro Korn, Francisco Romero, Carlos Astrada, Luis Juan Guerrero, Coriolado Alberini, e também Risieri Frondizi, Luis Farré, Victor Massuh, Eugenio Pucciarelli, Nímio De Anquín, etc), há sempre respeito, interesse e orgulho nacional pelo resgate desses pensamentos para, pelo menos, mantê-los na memória filosófica, e muitas vezes sendo utilizados em reflexões atuais.

(b) Dentro dessa tradição, é notável o interesse de diversos autores pela questão nacional, pelo ser argentino, pela argentinidade, pela consolidação de uma cultura nacional, pela Argentina como país e como enigma. Há uma forte consciência do próprio país como constituindo um objeto ético e epistemológico, um fascinante tema de estudo e reflexão. Também vemos aos filósofos argentinos clássicos (de Korn a De

Anquin) se perguntando com mais freqüência e preocupação acerca de um filosofar próprio e de um ato singular de filosofar.

(c) Apesar de constituir também uma academia de comentadores e especialistas, como em toda parte do mundo, Argentina continua fazendo muita reflexão filosófica nas margens da academia, tanto em associações independentes da universidade (como CIF, Sadaf, etc), quanto, igualmente, através de autores independentes de grande apelo popular, escritores, ensaístas e jornalistas de forte teor reflexivo (Scalabrini Ortiz, Arturo Jauretche, Ezequiel Martínez Estrada, e, mais recentemente, Juan José Sebreli, José Paulo Feinmann e Felipe Pigna). Obras como “El hombre que está solo y espera”, de Raúl Scalabrini Ortiz, “Radiografía de la pampa”, de Ezequiel Martínez Estrada, “El medio pelo en la sociedad argentina”, de Arturo Jauretche, e “Historia de una pasión argentina” de Eduardo Mallea, são clássicos do pensamento argentino.

(d) Argentina mantém com a sua ex-colonizadora, Espanha, relações culturais bastante estreitas. Do ponto de vista da língua, da bibliografia disponível e do mercado editorial, toda a cultura espanhola está presente nas livrarias e centros culturais da Argentina, em particular, é claro, em Buenos Aires (pois o centralismo portenho, definidor do país, ainda permanece). A vinculação profunda com a língua materna não foi rompida.

(e) O filósofo argentino (à diferença do acadêmico universitário, que, como comentador, estuda todo tipo de filosofias), quando se assume como pensador, se reconhece abertamente como pouco propenso à especulação abstrata, e reconhece seu pensamento em forte contato com a prática, a política, a educação, a literatura e o jornalismo ensaístico (mesmo que enquanto comentador se interesse por tudo). Em lugar de procurar por um Kant no meio da pampa ou por um Heidegger na Patagônia (e sofrer as conseqüentes decepções), o filósofo argentino se assume como fundamentalmente guiado por questões práticas, históricas e políticas, sempre apelado pelos acontecimentos e jamais em vôo reflexivo “puro”. Não constitui, pois, para o argentino nenhum trauma o fato de não ter “cabeça metafísica”, o que, certamente, facilita enormemente a visualização dos filósofos argentinos reais, sem falsas expectativas. (Ou seja, o argentino parece mais preparado para descobrir um filósofo num jornal ou numa tribuna do que numa academia, e isso não lhe atormenta demasiado).

Então, curiosamente, Argentina, que gerou grande parte da reflexão sobre civilização e barbárie, não consumou este pensamento em sua própria filosofia, no sentido de não ter nunca acabado de entrar nesse processo civilizador sem dialética. De certa forma, o pensador argentino (sobretudo o pensador marginal que foi antes descrito, não o acadêmico típico, que é mais ou menos igual em toda parte), recusou-se a ser “civilizado” num sentido absoluto e unidirecional e ainda persiste em gerar “textos bárbaros” onde a própria cultura está em questão e não em simples exercício automático.

Por outro lado (ou pelo mesmo lado), existe na história argentina um acontecimento político que parece não ter paralelos na história do Brasil nem na história de nenhum outro país latino-americano. Refiro-me ao fenômeno do peronismo. O surgimento de Perón e o peronismo em 1943 até a sua derrubada e começo do exílio em 55 e seu traumático regresso em 73, constitui um elemento importantíssimo, também, para a reflexão filosófica na Argentina. De certa forma (ainda para seus detratores), o peronismo representou uma forma de ressurgimento da barbárie, e as muitas semelhanças com Rosas já foram há muito tempo notadas e apontadas. Perón é talvez, depois de Rosas, alguém que torna a acumular em sua pessoa pelo menos algumas daquelas quatro características antes apontadas (aglutinação popular, cautela perante o estrangeiro), além de características pessoais comuns (caudilhismo, personalismo, dura repressão aos opositores, forte realismo social). É, a meu ver, a figura que interrompe um século de governos “civilizadores” naquele sentido não dialético antes apontado.

Deve ser curioso para filósofos brasileiros escutar que a filosofia argentina e o peronismo estão vinculados de maneira significativa. Não somente porque o primeiro Congresso Internacional de Filosofia da Argentina (acontecido na cidade de Mendoza em 1949), evento simbólico fundador do pensamento filosófico no país, contou com o apoio expresso do governo de Perón e com sua presença física num discurso de teor filosófico, onde ele tentara descrever as bases da sua “doutrina justicialista” diante não apenas da *pléyade* de filósofos nacionais (Luis Juan Guerrero, Carlos Astrada, e o resto), mas também de figuras internacionais como Hans-Georg Gadamer, Gabriel Marcel, Nicolai Hartmann, Jean Hyppolite, Luigi Pareyson, etc. (Heidegger foi convidado, mas ele não compareceu, enviando uma nota de adesão). Em seu discurso,

Perón recusou todo pessimismo baseado no descontentamento social e proclamou que na Argentina a náusea estava desterrada. Sartre, por sorte, não estava presente.

Mas além desse fato particular, também o peronismo como fenômeno cultural constitui um poderoso gerador de significações que não deixa de fornecer ao pensamento argentino motivos inesgotáveis de reflexão. A “barbárie” peronista deu-se tanto em seu sentido literal (na tirania, na perseguição, na idolatria) quanto num sentido dialético-histórico, dando continuidade a motivos nacionais e existenciais que Rosas tinha defendido pela última vez. Em primeiro lugar, Perón e sua mulher Eva ficam, desde jovens, revoltados pela miséria e aos deserdados apontam seus principais cuidados, assim como Rosas gostava de andar no meio da gauchada e dos indígenas. Em segundo lugar, durante todo o processo da eleição para o primeiro mandato (entre 1943 e 1946), Perón se enfrenta de maneira direta e frontal com os EU, ganhando a presidência em 46 e mantendo durante seu governo, até o limite das suas forças, uma atitude de resistência diante dos países poderosos.

Durante seu segundo governo, Perón assina acordos com outros países latino-americanos, como Chile, Paraguai, Equador, Nicarágua e Bolívia, e sonha muito com uma tripla aliança Brasil-Chile-Argentina. Ele disse: “*Ni la Argentina, ni Brasil ni Chile aisladas pueden soñar con la unidad económica indispensable para enfrentar un destino de grandeza. (...) podría construirse hacia el norte la Confederación Sudamericana, unificando en esa unión a todos los pueblos de raíz latina (...) Sabemos que estas ideas no harán felices a los imperialistas que ‘dividen para reinar’ (...) Unidos seremos inconquistables; separados, indefendibles*” (Pigna Felipe, Los mitos de la historia argentina, volumen 4. Editorial Planeta, Buenos Aires, 2009, 2ª edición, pp. 303-4).

Apartir desse momento, e de maneira crescente, o apoio popular massivo à figura de Perón e sua mulher se manifesta em todo seu fervor, com a mesma força assustadora que tinha deixado Urquiza perplexo a respeito do enorme apoio popular que tinha Rosas no momento da sua queda⁶. Por último, havia em Perón, apesar de ser um

⁶ Isto pode levar a recuperar algumas paradoxais teses nietzscheanas acerca de força e fraqueza: em nenhum dos dois casos, nem com Rosas nem com Perón, o forte apoio popular lhes impediu cair sob o

líder eminentemente urbano, algo daquele romantismo telúrico e heróico, daquele patriotismo desajeitado e fanático, certo arcaísmo guerreiro em seu amor pelos esportes, pelos cavalos, pelo ar livre. Numa palavra: a barbárie! Mas também houve no peronismo a “boa barbárie”, aquela que rejeitava um processo civilizatório cujo preço era a submissão, o abandono da própria perspectiva de pensamento e a busca incessante de modelos estrangeiros.

(4) Para o Brasil recuperar seu desde.

Na bibliografia disponível em livrarias brasileiras (existencialmente tão diferentes das argentinas), encontramos, por um lado, livros das diversas áreas da filosofia: lógica, filosofia da linguagem, ética, filosofia política, epistemologia, metafísica, etc, e, por outro, livros de história do Brasil, estudos antropológicos e sociológicos sobre diversos aspectos dessa história (escravatura, república, o processo da independência, a inconfidência mineira, Tiradentes, Canudos, o getulismo, o golpe militar de 64). Mas nenhuma dessas explosões simbólicas acontecidas a partir de feitos importantes da história do Brasil parece ter atormentado a intelectualidade especificamente filosófica brasileira como o peronismo fez na Argentina. Não encontraremos livros de filosofia sobre estes assuntos, ou seja, reflexões éticas, políticas, lógicas, lingüísticas, epistemológicas ou metafísicas sobre essas questões.

De fato, encontramos nas prateleiras de antropologia e sociologia, pensadores como Gilberto Freire, Sérgio Buarque de Holanda, Roberto da Matta, Darcy Ribeiro ou Paulo Freire, que desenvolvem pensamentos a partir do Brasil. Eles são filósofos, sem dúvida, pensadores que pensam desde o Brasil; mas não encontraremos seus livros nas seções de filosofia, mas nas prateleiras de ciências sociais. Não são consideradas, em geral, como reflexões filosóficas. Desta forma, fica difícil visualizar os filósofos brasileiros. O filósofo profissional possivelmente consideraria temas como o peronismo ou Tiradentes como objetos não merecedores de reflexão filosófica “séria”. Mas eu creio que enquanto esse tipo de texto não for produzido, não haverá aqui tradições de pensamento, não haverá filosofia desde o Brasil.

ataque das oligarquias, poderosas do ponto de vista marxista, mas fracas numa perspectiva nietzscheana.

Dada a nossa relação de dependência econômica e cultural, a primeira questão filosófica latino-americana talvez não seja a pergunta pelo “sentido do ser”, ou “porque há ser e não o nada”, ou “qual é o fundamento da moral”, mas a seguinte: como assumir nossa perspectiva pensante? Isto é muito mais do que aderir a uma “filosofia da libertação” de Dussel e Scanonne, embora tenha pontos de contato com ela; falo mais de um filosofar livre de compromissos com as agendas e programas de pesquisa europeus; de retomar, inclusive, programas que Europa considera “superados” (como o existencialismo): a isto chamo não adotar docilmente o “a partir de” europeu, o que em absoluto quer dizer que a filosofia européia possa ser ignorada (e como poderia?). Um “filosofar desde” implica também em liberdade para introduzir nossas próprias tradições, usando as nossas próprias línguas e as nossas próprias formas de situar os universais.

Esta deveria ser a nossa pergunta mais originária, a mais primária, a mais arcaica e insurgente, aquela de cuja resposta depende a nossa existência; de que maneira filosofar fora do esquema “A idéia de x em y”, mesmo que o y seja um autor latino-americano. (Trabalhos como “A idéia de espírito em Farias Brito” não nos tornará livres). Em que espaços, com quais elementos, em quais direções pensar desde nossas circunstâncias dependentes e insurgentes? A questão filosófica primordial do pensamento latino-americano é tanto perguntar o que vamos pensar quanto como vamos fazê-lo. A escrita de textos me parece uma questão fundamental; não haverá uma mudança radical sem uma revolução textual. Livrar o pensamento das camisas de força das teses de doutorado, dissertações de mestrado e papers acadêmicos. Reaprender a escrever.

Pode-se estar seguro de que, caso este mesmo modelo, hoje vigente, se reproduza monotonamente, jamais “haverá” filósofos no Brasil, não por uma questão ontológica, mas porque o próprio modelo os exclui, não acidentalmente, mas como parte de um programa cultural sistematizado, de um processo “civilizador” que em América Latina teve Domingo F. Sarmiento como seu principal formulador e mentor. Nesse sentido, os intelectuais brasileiros parecem, com o tempo, muito mais sarmientistas que os argentinos.

MEU PESSIMISMO NASCEU EM CÓRDOBA, COMO EU?

Julio Cabrera

Sou pessimista desde que tenho memória. Já pensava em morte, absurdo e suicídio quando era muito jovem, e mesmo menino já sentia o mundo como algo ameaçador e profundamente imoral. Muitos anos mais tarde, eu li Albert Camus dizendo: *“Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia”*. Mas já nas primeiras leituras deste texto eu sentia que Camus limitava o problema. Perguntar-se se a vida vale ou não a pena de ser vivida equivale, pelo menos, a DUAS questões primordiais. A primeira: vale ou não a pena viver a minha vida (ou seja, continuar vivendo-a)? Este é o problema de Camus, a questão do suicídio. Mas há uma segunda questão: vale ou não a pena que outra pessoa viva? Esta questão se desdobrava em outras duas: vale ou não a pena tirar a vida de outra pessoa? (Este é o problema do heterocídio); e: vale ou não a pena dar a vida a outra pessoa? (Este é o problema da procriação).

Este problema da procriação, nem Camus nem nenhum filósofo tradicional ou clássico tratou nunca demoradamente, e é o tema central de minha filosofia da vida. A questão de se a vida vale ou não a pena de ser vivida deve abranger, pois, três questões e não uma só: suicídio, heterocídio e procriação. E o grande tema tabu das nossas sociedades afirmativas me parece ser, hoje em dia, não mais a moralidade do suicídio (“Tirar a própria vida, é sempre antiético?”), mas a moralidade da procriação (“Dar a vida a outros, é sempre ético?”)⁷.

Acredito que existam vinculações internas muito importantes entre nascimento e morte, e, portanto, entre procriação e suicídio. Nas nossas sociedades afirmativas, nascimentos são recebidos com júbilo e mortes com espanto e tristeza (e suicídios, com horror e repulsa). Creio que as abordagens psicológica e sociológica são predominantes no imaginário das pessoas sobre estas questões; ambas disciplinas são norteadas por uma visão sanitária. Numa abordagem filosófica, como a proposta pelo meu pensamento ético-negativo, proponho inverter esta perspectiva, ou, pelo menos,

⁷ Isto mudou um pouco após o surgimento do movimento antinatalista; mas mesmo assim, este movimento é fortemente rejeitado e considerado absurdo, doentio e perigoso por muitos. (Nota de 2020).

emparelhá-la: não deveríamos estar tão lúgubres em mortes e suicídios se tivéssemos aprendido a abandonar as injustificadas euforias dos nascimentos.

Livros como “Porque te amo, não nascerás!” estão situados numa metodologia filosófica difícil de determinar. No estilo dessas obras, utilizo muitos recursos diferentes: a exposição argumentada, a narração e, sobretudo, o aforismo-rio. Cultivo o pensamento curto, mas não sou um pensador fragmentário (como Nietzsche e Cioran). O que tenho a dizer exige um longo fôlego reflexivo. Apenas vou indo por partes, como o analítico e o esquartejador. Dentro de minhas pobres forças, gostaria poder inserir meus textos literário-filosóficos numa tradição de escritores filósofos, aqueles que exprimem idéias mediante a radiação de um estilo. Coloco nessa tradição escritores como Erasmo de Rotterdam, Rousseau, Diderot, Voltaire, Thoreau, David Hume, Domingo Faustino Sarmiento, Euclides da Cunha, Osvaldo Bayer, Eduardo Galeano, Paul Nizan, Henri Bergson, Bertrand Russell, Jean-Paul Sartre, Albert Camus, Octavio Paz e Gaston Bachelard. Ou seja, pensadores densos e inquietantes que, ao mesmo tempo foram escritores; não apenas por ter escrito, muitos deles, romances, mas porque em seus próprios textos filosóficos souberam misturar estilos e expor suas idéias mediante a ficção, a crônica, o ensaio e o testemunho autobiográfico, tornando às vezes inclassificáveis as suas produções (por exemplo, o Facundo de Sarmiento, o Walden, de Thoreau ou o Aden, Arábia, de Paul Nizan).

Mas, como no caso deles, eu não queria que a forma literária da apresentação, fugindo das formas acadêmicas de exposição de idéias, restasse importância filosófica ao que foi exposto nessa maneira estilisticamente aprimorada. Que um filósofo seja também um escritor não deveria diminuir sua potência reflexiva e argumentativa de pensador nem fazer que seu estilo promova ou facilite a ingenuidade de pensamento, gerando idéias frouxas num estilo bonito de ler (como me parece acontecer com Octavio Paz em Laberinto de la soledad, por exemplo). Penso mais naqueles quatro filósofos que foram prêmios Nobel de literatura: Bergson, Russell, Camus e Sartre. O caso de Russell é especialmente interessante, dada a aridez de seus assuntos. Um livro como a Introdução à filosofia matemática, por exemplo, é uma peça de extraordinário valor literário e estilístico e, ao mesmo tempo, um livro cheio de idéias importantes.

Estes são os que eu chamo filósofos literários. Diferentes são os literatos filósofos, como Robert Musil, Thomas Mann, Hermann Hesse, José Guimarães Rosa ou Jorge Luis Borges. Estes autores vêm desde a ficção para o pensamento e se encontram com os pensadores escritores, dos quais, creio eu, seria melhor diferenciá-los. Eu, pessoalmente, nunca tenho me proposto escrever um romance com dimensões filosóficas, mas uma obra filosófica escrita com certo esplendor e eficácia literária, aquilo que Hume fez sobre tudo em seus ensaios curtos, e aquilo que Kant nunca fez. Kant seria, precisamente, o paradigma do contrário do que eu quero aqui imaginar: tipicamente o filósofo que tem idéias a transmitir e para isso atropela impiedosamente a linguagem (e possivelmente considera qualquer “concessão literária” como um perigo para o pensamento).

Também é interessante notar que alguns destes autores foram ambas coisas ao mesmo tempo: Sartre foi literato filósofo em A Náusea, e filósofo literário em O Ser e o Nada. Antes dele, Diderot tinha sido pensador literário na Enciclopédia, e escritor filósofo em Jacques, o fatalista e O sobrinho de Rameau.

Tanto a literatura filosófica quanto a filosofia literária refletem, de uma ou outra forma, as circunstâncias históricas do momento em que foram elaboradas, o que as tornam documentos e testemunhas das lutas sociais e políticas de certa época, ou relatos das grandes crises e transformações da humanidade num certo período da história. Forneço alguns exemplos disto, começando pelos escritores filosóficos: o romance Um quarto com vista, de E.M. Forster, é considerado uma brilhante sátira das convenções sociais rigorosas da Inglaterra do início do século XX; O lobo da estepe de Hermann Hesse é vista como uma crítica à complacência da classe média alemã no período anterior à ascensão de Hitler; Trópico de Câncer, de Henry Miller, seria uma crítica aos tabus da sociedade americana da primeira metade do século XX, dando origem à geração *Beat*, e assim por diante. No caso dos filósofos literários, temos o caso do Cândido de Voltaire, situado numa época de ceticismo iluminista perante os ideais otimistas do século anterior, baseados nos avanços da ciência natural e numa teologia providencialista; Facundo, de Sarmiento, clássico da literatura Argentina, reflete o pano de fundo da crença no progresso europeísta dos povos americanos, atrasados pela ação dos “caudilhos” e da ideologia do campo. O Aden, Arábia, de Nizan, é visto como uma

crônica de inquietações típicas da esquerda existencialista do período entre as duas guerras mundiais. Todos eles, pois, testemunhas de seus tempos.

Esta inserção das obras filosóficas e literárias na sua época histórica e nos acontecimentos sociais e políticos de um momento me deixa bastante inquieto e temeroso (meu primeiro impulso é me esconder em algum lugar obscuro no qual ninguém possa me encontrar), porque me obriga a colocar-me uma questão que eu, espontaneamente, nunca me colocaria: a inserção social e política da ética negativa e do meu pessimismo sobre o valor da vida humana, tal como exposto em meus livros. Meu pensamento é marcadamente ontológico e existencial, e sempre o vi como perfeitamente atemporal; os terrores da existência não têm, para mim, localização ou idade, e não estão atrelados a qualquer realidade histórica específica: são os mesmos em Sêneca, Agostinho, Schopenhauer, Sartre ou Cioran. Curiosamente, enquanto muitos escritores procuram algo de universal, tentando fugir dos quadros provincianos de seu pensamento, meu “problema” consiste em ter gerado um pensamento cuja universalidade tenebrosa esconde com sucesso seus rastros históricos concretos.

Claro que eu poderia fazer um esforço sobre-humano (e marcadamente artificial) no sentido de tentar historizar a minha visão negra da vida, sendo que a tendência selvagem de meu pensamento e da minha escrita é exatamente a contrária, ontologizar a história. Pois eu tenho uma situação histórica: sou um escritor argentino que viveu convulsões políticas violentas e que vive, neste momento, num tranqüilo, reflexivo e revelador exílio brasileiro. Ou seja, sou o protagonista de um pequeno drama sul-americano sem qualquer interesse para europeus ou americanos do norte. É claro também que tenho um passado, uma rica experiência de despojos familiares, escolares, militares e políticos que me tornaram um ser sem ascendência, sem pátria e sem futuro; apenas não consigo ver por que seria importante trazer à tona esse passado para explicar ou situar minhas prosas crepusculares, que poderiam ter sido escritas por um africano ou um romeno (e que, dada a catastrófica estrutura do mundo tal como a descrevo em meus livros, dificilmente deixariam de viver em seus países de origem, igual que eu na Argentina, acontecimentos violentos e conturbados). Eu poderia falar longamente acerca de pátrias e de exílios sem que meu pensamento negativo recebesse daí nenhuma luz.

Também é verdade, por outro lado, que os argentinos sempre se preocuparam muito pela questão da pátria, e aos intelectuais argentinos, desde Sarmiento a Eduardo Mallea e Ernesto Sábato, lhes “dói” a Argentina; todos eles têm um pensamento tentando resgatar uma idéia de país que faça sentido, que esclareça o que significa ver o mundo desde um referencial argentino. Eu sou assíduo leitor do Facundo cujo estilo literário me parece absolutamente fascinante, mas me sinto um estranho quando ouço Sarmiento gritar a sua angústia pela Argentina nas mãos de Juan Manuel de Rosas, sucessor mais estilizado do caudilho Facundo Quiroga.

Igualmente Eduardo Mallea, em História de uma paixão Argentina, de estilo literário muito mais sóbrio que o Facundo, grita essa mesma angústia: uma Argentina invisível e profunda (que os argentinos costumam ligar com a solidão da Pampa, onde Mallea passou sua infância) como escondida por uma Argentina visível superficial, inautêntica e inconsciente de si. Embora eu seja sensível, por exemplo, ao tema da autenticidade (assunto que veio à tona recentemente nas minhas críticas ao filosofar acadêmico das universidades, que em grande parte coincide com o que Mallea dizia, nos anos 30, sobre os “educadores” argentinos), não consigo ver isso como uma problemática especificamente argentina (o que Mallea e eu denunciávamos não é tão diferente ao que Schopenhauer denunciava no século XIX na Alemanha, em pleno idealismo alemão e em sua própria “época conturbada”. Como dizia Borges de alguém que não lembro: “*Le tocó, como a todos los hombres, épocas difíciles para vivir*”).

Será que durante todo esse tempo eu era argentino e não sabia? Será que a argentinidade não é uma qualidade consciente, mas certo tipo de ser pré-reflexivo, gerador de todo tipo de atitudes e de ações? Bom, nesse caso, outros poderão tematizá-lo melhor que eu, caso esse estranho e gratuito fato (ter nascido na Argentina e especificamente em Córdoba) seja alguma vez considerado como algo relevante para entender meus pensamentos éticos e existenciais (e talvez também os lógicos?) de uma maneira que eu mesmo não consigo agora vislumbrar.

É claro que um pensador histórico e descrente de “verdades ontológicas universais” (estilo Georg Lukaks em suas críticas contra o existencialismo francês), ao conhecer as minhas “circunstâncias históricas” terá todos os argumentos *ad hominem* para sustentar que meu pensamento negativo acerca da falta de valor da vida humana,

da inutilidade de nascer e da plausibilidade do suicídio está diretamente inspirado, motivado e, talvez, até causado, pelas catástrofes políticas que fui obrigado a viver na Argentina da segunda metade do século XX. Com o qual a minha pobre filosofia terá sido devidamente enquadrada em seu “contexto histórico” achando ali, como tudo, a sua inteligibilidade. (Não adiantará lembrar que, do mesmo período conturbado saíram catervas de pensadores otimistas, afirmativos e luminosos).

Assim, eu poderia referir-me à Argentina dos anos 50 a 70, da forma como escritores indianos, russos ou iranianos falam de suas terras, e com isso meu pensamento ficaria finalmente – para bem ou para mal - situado. Poderia começar olhando para aquele menino de 10 anos, muito branco e delgado, na calle Colón, em pleno bairro Alberdi, agitando sua mãozinha para os carros que passavam tocando euforicamente suas buzinas, festejando a queda de Juan Domingo Perón pela Revolución Libertadora, em pleno 1955 e dizer que toda a infância desse menino esteve marcada pelo militarismo autoritário e o peronismo mistificador. Poderia falar da perplexidade desse menino, logo um adolescente, depois um jovem, diante de uma impressionante sucessão de golpes militares, assistidos pela população como se fossem fenômenos naturais, como enchentes ou terremotos. Ou do fato de toda a minha juventude, até os 30 e poucos anos, ter sido perpassada pelas diversas encenações do peronismo, tão inteligentes e estratégicas que até a proscrição do partido peronista pelos militares no ano 55 poderia ver-se como apenas uma vicissitude dessa mesma encenação. Desde pequeno, eu já vivia o profundo sem-sentido, e, ao mesmo tempo, a tremenda periculosidade destes vaivens políticos, onde tanto do lado militar repressor quanto do lado peronista (e depois marxista) revolucionário, parecia agir uma espécie de força irracional cheia de gritos e proclamas que pouco tinha a ver com a minha vida concreta. Ou, pelo menos, assim me parecia.

Após as eleições de 1958, o golpe militar contra o presidente eleito (Arturo Frondizi), novas eleições, a derrubada do novo presidente eleito (Arturo Illia), os discursos e atitudes destes “presidentes” patrocinados pelos militares falando de “restaurar as forças morais da nação” e colocar a Argentina em seu “destino promissor” soavam para mim todos igualmente vazios e estúpidos. Eu era um soldado argentino no momento do golpe que derrubou Arturo Illia na época em que ainda existia o SMO (serviço militar obrigatório), que fora derrubado só em 1994 durante o governo

(peronista!) de Carlos Menem. Em 1966, o General Juan Carlos Onganía transforma o país num campo de batalha e a ideologia da guerra e da defesa toma conta. O peronismo tinha se transformado num conjunto heterogêneo de tendências e posições em grave conflito. O fenômeno mundial marxista tinha chegado também na Argentina, tanto nos sindicatos operários quanto, sobretudo, nas universidades, que começaram a ser considerados “focos de subversão” pelo governo militar.

Eu era um jovem estudante de filosofia quando este ambiente bélico se instalou na Argentina, e particularmente na Universidade de Córdoba, onde eu estudava Heidegger, Sartre e Wittgenstein pela primeira vez no meio de conflitos políticos, greves de todo tipo e as constantes ameaças de intervenção da universidade. No ano 1969 estoura o famoso “Cordobazo” (você podem obter imagens desse evento terrível na Internet, para ter uma pálida ideia do que foi). Córdoba, já antes da deflagração deste fenômeno, era uma cidade onde não era mais possível andar: atos terroristas “relâmpago”, bombas e disparos dos subversivos, bombas de gases lacrimogêneos da polícia, estado de sítio, seqüestros, insegurança total. Foi a época em que nasceram várias associações de guerrilha como os Montoneros (lembrança da “montonera” do século XIX, tão vilipendiada por Sarmiento?) e o famoso ERP (Exército revolucionário do povo), grupos formados por militantes que vinham das várias facções do peronismo, do marxismo, do nacionalismo e até do catolicismo militante.

O enfrentamento entre as forças do governo e os rebeldes de todas as facções chega a um estado de calamidade geral, com policiais apedrejados, franco-atiradores, operários incendiando carros e vizinhos entrando em armas. Até o General Alejandro Lanusse (que seria o próximo presidente!) conta, nas suas memórias, que naquela época ele disse a Onganía: *“Estou totalmente seguro disso estar longe de ser obra exclusiva da subversão...Na rua via-se o descontentamento das pessoas”*. Os estudantes tomam o bairro Clínicas, onde nasci e me criei. O “Cordobazo” teve uma profunda repercussão nacional e mundial, deixou muitos mortos e feridos e tirou Onganía da presidência em 1970. No ano seguinte, no meio deste ambiente assustador e incerto, obtenho meu diploma de licenciado em filosofia e começo a buscar trabalho, enquanto o General Lanusse continua com o processo da repressão até as eleições de 1973. Mais uma vez, os militares paternalistas iam dar uma oportunidade para estes civis incompetentes!

Uma situação humilhante que me fazia desprezar meu país e me envergonhar de ser argentino.

Será que tudo isto teve alguma influência na minha filosofia negativa da vida? Estou vendo meus inimigos exclamar: “Mas é claro que sim! Se eu fosse um argentino naquelas décadas infames eu seria ainda mais pessimista que você!”. E, no entanto, muitos intelectuais nunca foram tão otimistas e utopistas quanto naquelas épocas terríveis.

O ano 1971 tinha sido particularmente bom para mim; comecei a trabalhar como professor assistente na Universidade de Córdoba, onde eu tinha me formado, depois de ganhar um concurso público contra dois candidatos presumivelmente mais fortes que eu (Osvaldo Ardiles e Américo Vallejo, este último falecido prematuramente, como dizem os otimistas). Entre 1971 e 1973, dei meus primeiros cursos de filosofia com bastante sucesso entre estudantes e colegas. Eu era extremamente ingênuo politicamente e não me dava por conta do sentido dos acontecimentos que estou narrando agora. Em 1973 o peronismo estava em plena ascensão e se sabia que ganharia facilmente as eleições. Para ganhá-las, Perón precisou disfarçar-se de líder socialista e antiimperialista, um equivalente de Castro em Cuba e de Mão na China...e o General Lanusse estava facilitando a chegada dele ao poder! Não era uma situação digna de Ionesco?

Eu também poderia lembrar o famoso regresso de Perón, um dos acontecimentos mais sangrentos da história da Argentina e da América Latina de todos os tempos. No Aeroporto Internacional de Ezeiza, no fatídico dia 20 de junho de 1973 (eu era um jovem professor e secretário técnico do Departamento de Filosofia), se enfrentam a mão armada as diversas facções do movimento peronista, que tinham ficado mais ou menos coesos até o regresso de Perón. O tiroteio deixa centenas de mortos e feridos. Depois de realizada a sua manobra política, Perón finalmente assume o poder no meio dos conflitos, sua máscara de líder socialista cai em pouco tempo e morre (transformado em mito) não sem antes declarar: “somos decididamente anti-marxistas”, diante de multidões gritando: “Si Evita viviera, sería montonera!”. Naquela época, a minha inserção na antiga e prestigiosa Universidade de Córdoba era muito boa, e eu ainda imaginava para mim uma tranqüila vida de filósofo na minha Argentina natal. Quanta ingenuidade!

Depois da morte de Perón, a sua viúva e o sinistro Lopes Rega organizam uma aterrorizadora cruzada contra a infiltração marxista no movimento peronista. Nasce a Triple A, uma organização paramilitar de ultradireita com plenos poderes que seqüestra e assassina sem parar. As universidades, em geral, são visadas e a minha em particular vira um caos, com encapuzados de metralhadora entrando em sala de aula, intimidações de docentes, professores impugnados pelos estudantes, diversos grupos utilizando o espaço de aulas para propagandas políticas e os contra-ataques fulminantes do exército e da polícia. A palavra de ordem era: “aniquilar a subversão”, ou seja, os comunistas, onde “comunistas” era algo tão preciso quanto “judeu” no nacional-socialismo: “comunistas” eram todos aqueles que não eram de extrema direita, militaristas, católicos praticantes e delatores, conjunto generoso onde todo mundo (e eu mesmo) se incluía. No ano 1974 meus contratos de trabalho anuais não são renovados e me mudo a Buenos Aires, tentando achar algum trabalho por lá. No ano 1975, faço importantes contatos filosóficos em Buenos Aires, sobretudo com o grupo SADAF, um pacato grupo de lógicos e filósofos analíticos chefiados por Eduardo Rabossi, que de vez em quando tinham que fazer declarações públicas sobre suas atividades para não serem considerados subversivos.

Preciso continuar? Creio que podemos parar por aqui, já temos um “contexto histórico” suficientemente generoso como para justificar qualquer pensamento negativo. Baste dizer que quando o fantasma do golpe militar (que atormentava a Argentina desde 1930, na derrubada de Hipólito Irigoyen, golpe muito celebrado pelo suicida cordobês Leopoldo Lugones) parecia ter sido afugentado, em 1976 uma junta militar chefiada pelo temível General Jorge Rafael Videla derruba Isabel Martinez e inicia o “Processo de Reorganização Nacional” que, com pretexto da luta contra a subversão (que os civis, novamente, não foram capazes de realizar com sucesso), suspende todas as garantias constitucionais. Eu trabalhava mal em Buenos Aires, em empregos instáveis e pouco gratificantes, sempre temendo ser acusado por alguém de perigoso marxista subversivo, ou de conhecer algum deles, ou de estar na caderneta de telefones de algum fugitivo. Assim transcorrem os anos que vão de 1976 a 1978, afinal dos quais um amigo e colega argentino – Alberto Cupani - me escreve sobre a possibilidade de um trabalho de professor de filosofia no sul do Brasil.

Como se o caos argentino teimasse ainda em reter-me dentro de suas fronteiras, mesmo já com contrato assinado no Brasil, na Universidade Federal de Santa Maria, os argentinos inventam mais um carnaval, esta vez pós-peronista: os presidentes Videla e Pinochet entram num conflito sobre limites envolvendo as ilhas Lennox, Picton e Nueva, que parecia levar inevitavelmente para a guerra com Chile no final de 1978, evitada apenas por uma intervenção providencial do Papa. Borges já tinha vertido alguns de seus comentários sarcásticos sobre a situação: *“Essas ilhas existem apenas nas mentes dos militares argentinos e chilenos”*. Perguntando sobre a possibilidade dos argentinos ganharem essa guerra, Borges respondeu: *“Os militares argentinos não escutaram em toda sua vida o sibilar de uma bala”*.

Eu vivi todos esses fatos horrorosos nessa maneira candente e tumultuosa, como um conglomerado de fatos absurdos, violência, perseguições, terrorismo, tortura, desorganização social, caos econômico, presidências grotescas, paternalismo e mistificação. Mas hoje, vendo tudo isso como num filme antigo e mal montado, interpretado por péssimos atores e sem poder sair da sala, penso que Argentina era um país que estava tentando libertar-se e que a luta pela libertação paga sempre altos preços, tão altos que muitos não somos capazes de pagá-los (eu, pelo menos, não fui capaz). A ascensão de Perón ao poder em 1946 foi um ato heróico e desafiador, uma autêntica revolução na época. Vale a pena ler e se documentar. Dá arrepios. Os movimentos guerrilheiros dos anos 70 foram muito longe, entraram de cabeça num processo sem retorno, onde havia apenas a vitória ou a destruição. Hoje vivemos épocas calmas e tranquilas; no plano particular, meu exílio brasileiro é muito produtivo e sem sobressaltos, mas abandonamos totalmente a idéia de ter de lutar por algo, perdemos o interesse em libertar-nos, e esquecemos (ou escondemos muito bem) o fato de continuarmos, como antes, em situação de dependência.

Estes são alguns dos fragmentos do marco histórico onde meu pensamento filosófico negativo foi gerado. Mas há um fato inicial muito curioso: durante todo o conturbado período argentino que acabei de evocar brevemente, eu me dediquei quase que exclusivamente a estudos de lógica e filosofia da linguagem, tanto em meu trabalho docente quanto em minhas investigações. Foi no Brasil, durante meu período de calma e boas condições de trabalho, que comecei a desenvolver os temas pessimistas de ética negativa. (Eis um enigma para intérpretes decifrar!).

A falta de valor da vida humana, a imoralidade da procriação e a plausibilidade do suicídio (os três temas centrais de minha reflexão moral), terão sido produtos do impacto doloroso em minha pele indefesa de mais de duas décadas de crise de identidade do peronismo argentino, em luta constante consigo mesmo até a sua desintegração? Talvez esta situação política, essa “Argentina impossível”, tenha me dado uma evidência muito forte da “falta de sustentação” dos assuntos humanos tal como aparece em meus escritos. Nascer argentino no século XX foi uma maneira de não nascer, de não existir ruidosamente, em lugar de simplesmente não ser com a serena honestidade do nada.

Entretanto, e num veio mais kierkegaardiano e anti-hegeliano, me atrevo a dizer que as agonias da existência não poderiam deixar-se reduzir ao caos argentino (nem ao indiano, nem ao africano), mas deveriam incluir também os dramas familiares, escolares e sociais tais como foram vividos pelo existente singular Julio Cabrera, algo que nenhum sistema hegeliano conseguiria explicar. Ou, talvez, conseguiria (o sistema, de certa forma, explica tudo), mas a explicação não seria aquilo que foi vivido. Ray Monk chamou o contexto familiar de Wittgenstein de “laboratório da autodestruição”. Pergunto-me qual seria o ambiente familiar escolar e social que não o é. No pântano da mediocridade familiar, na incrível crueldade de meus colegas de colégio (como era possível apreender alguma coisa sobre história Argentina ou literatura espanhola tendo que se defender de continuo contra ataques e agressões?) e em imposições sociais tremendas como o SMO, também se gera um pensamento negativo com conhecimento de causa, na Argentina ou em qualquer outro lugar (mesmo que as catástrofes familiares, escolares e sociais possam ser outras muito diferentes na China ou no Equador).

Mas, por outro lado, em lugar de pensar que meu pessimismo possa ser entendido a partir das circunstâncias históricas e singulares, por que não pensar o contrário, que as circunstâncias históricas podem ser entendidas a partir do pessimismo? A diferença ser / estar, um eixo conceitual de meu pensamento ético-negativo, não tem como efeito imediato depositar o histórico (peronismo incluído) na mera dimensão do estante? É como se toda aquela “paixão argentina” consistisse nas eternas lutas para tentar resolver um estigma implantado no núcleo mesmo da mortalidade do ser. Nesse

sentido, nunca houve uma época de tanto esquecimento do ser quanto o período 1955-1975 na Argentina.

O peronismo foi o horizonte de uma mudança radical, a crença de que seria possível, através da ação social, instaurar uma pequena parcela de ser que pudesse ser vivida. O conflito entre os deserdados da esquerda e os edificantes da direita (na Argentina, carinhosamente apelidados de “gorilas”) parece um confronto formal que tem que existir para que os humanos consigam suportar a vida. No momento em que esse conflito fosse resolvido haveria que inventar outra coisa para continuar lutando. As reivindicações operárias é o vislumbre de uma saída do estigma da desvalia do ser, um momento supremo e sublime onde a vida humana ganharia todo o valor que não tem, precisamente quando toca fundo, quando a desvalia for uma ferida dolorosa e impossível de continuar cauterizando.

Perón deu essa ilusão metafísica aos deserdados argentinos, não por generosidade moral, mas porque viu ali, genialmente, a maneira de tomar o poder, não apenas na geração dele, mas por muitas e muitas gerações. As multidões vociferantes e cegas de entusiasmo (“La vida por Perón! La vida por Perón!”) estavam se apoderando magicamente da terminalidade do ser, numa exaltação histérica semelhante a dos pais no nascimento dos filhos. O conflito cria ser onde não há e os processos de libertação são muito mais molas do que horizontes. Esse entusiasmo fervoroso e revolucionário acabou; hoje é história. O pragmatismo cínico e realista da nova Ordem mundial renunciou a qualquer utopia de transparência e se dedica simplesmente a negociar a opacidade. O mesmo fazemos os professores ensinando filosofia nas universidades pacificadas, onde não entram mais nem terroristas nem pensadores.

Trata-se do dilema de qualquer filosofia existencial privada e pessimista. No caso do clássico Schopenhauer, ele declara sem tremer que tentar resolver os enigmas da existência mediante reformas sociais é uma ilusão grave. Protagonista direto dos violentos acontecimentos de 1848, especificamente da tentativa dos insurretos socialistas e comunistas de tomar por assalto o Parlamento de Frankfurt, Schopenhauer abandona toda a sua moral da compaixão quando se refere ao “populacho armado” e a “soberana canalha”. Em sua famosa biografia de Schopenhauer, Rüdiger Safranski escreve: *“A ira de Schopenhauer contra a ‘canalha soberana’ dirige-se sobre tudo*

contra seus representantes intelectuais. Neste sentido, sua aversão tem um fundamento em certo modo 'filosófico', pois refere-se a essa 'arrogância de querer melhorar o mundo', a essa 'desalmada forma de pensar' que se exprime no otimismo. Para ele, a 'canalha soberana' não é senão uma horda desgovernada que acredita que as instituições estatais têm a culpa da miséria da sua vida e que pode abrir-se caminho para a felicidade destruindo o Estado existente e colocando um outro no lugar. Para Schopenhauer, isso é hegelianismo de esquerdas popularizado. O Estado não é uma máquina de progresso; quando se pretende transformá-lo em tal, se procede inevitavelmente à sua divinização".

Viver no Brasil me forneceu o país que nunca tive: a Argentina. Pois foi no Brasil que me tornei realmente um argentino. Os intelectuais argentinos são apreciados no Brasil (sobre o pano de fundo do ódio futebolístico), e os argentinos acabam assim ganhando no Brasil uma identidade, como se só no Brasil fosse possível ser argentino, algo impossível na Argentina. Os argentinos são fantasmas que só os brasileiros conseguem ver.

O escritor turco Orhan Pamuk escreveu: *"Conrad, Nabokov, Naipaul, esses escritores são conhecidos por ter conseguido migrar entre línguas, culturas, países, continentes, até civilizações. Suas imaginações eram animadas pelo exílio, alimento oriundo não de suas raízes, mas da falta de raízes; a minha, no entanto, requer que eu fique na mesma cidade, na mesma rua, na mesma casa, contemplando a mesma vista. A sina de Istambul é a minha sina: estou atado a esta cidade porque ela me tornou quem sou"*. Pamuk fala de grandes deslocamentos e quebras de raízes. Brasil e Argentina são países vizinhos, ambos latino-americanos, sofrem problemas semelhantes. Trata-se realmente de um exílio? Para Vilém Flusser a sua vinda ao Brasil foi exílio; para Julio Cortazar, ir morar na França foi exílio. Mesmo para Enrique Dussel, ir morar no México foi exílio. Mas eu sou realmente um exilado? Ou nem mesmo isso consigo ser? Se o exílio se mede pelo exotismo e a diferença entre países, a resposta deve ser sim: Brasil e Argentina são países profundamente diferentes, mesmo que para um europeu eles sejam a mesma coisa.

A minha identidade intelectual é um problema filosófico. Eu não sou um filósofo argentino, pois saí muito cedo de lá, sem ter me firmado como filósofo daquele

país. Por outro lado, os argentinos não guardam simpatias por pessoas que saem da Argentina, mesmo no meio de terríveis crises. Eles pensam que a pátria exige você lutar até o fim, mesmo destruindo a sua vida. (E eu acho que eles estão certos!). Mas, por outro lado, não me sinto um filósofo brasileiro, porque nunca perdi minhas raízes hispânicas e nunca deixei de publicar e pensar em espanhol. À diferença dos escritores citados por Pamuk, eu não consegui assimilar em nada a cultura brasileira, me mantenho um hispânico, um argentino e um cordobês dos pés à cabeça. Sinto um profundo distanciamento a respeito da academia filosófica brasileira. Eu poderia dizer que me sinto, a cada ano que passa, mais e mais argentino. Até meu português piora ano após ano. Sinto-me mais e mais estrangeiro à medida que o tempo passa, e vejo que os estudantes e colegas me vêem assim, como um argentino que jamais perdeu o sotaque.

Isto não é ruim para as muitas pessoas que admiram meu trabalho; os estudantes não fazem qualquer diferença e o falecido Luiz Sérgio Coelho de Sampaio me disse numa carta que eu estava em condições admiráveis para criticar todos os vícios endêmicos do Brasil precisamente por vê-lo de fora. Mas é claro que meus inimigos (que não são muitos, mas são poderosos) vêem meu argentinismo com certo ódio. De uma maneira ou de outra, todo mundo vê que eu não sou nem serei nunca um brasileiro, e muito menos um filósofo brasileiro (se é que tal coisa existe!).

Assim, eu não vivo num exílio real, como aqueles outros escritores, não me alimento da minha falta de raízes, mas eu simplesmente continuo sendo um filósofo argentino num país chamado Brasil. Eu fui transplantado, mas nunca me habituei aos novos ares. Dessa forma, não estou na situação de Nabokov e Conrad, porque nunca assimilei a cultura brasileira, mas tampouco na situação provinciana de Pamuk, que não poderia viver fora da Turquia. Eu posso perfeitamente viver fora da Argentina, posso perfeitamente morar no Brasil; mais ainda, é o único país em que eu consigo viver, jamais voltaria a morar na Argentina. Sinto-me muito bem no Brasil e especificamente em Brasília. De maneira que não sou nem exilado nem patriota, ou sou uma espécie de patriota exilado.

Meu livro de cinema e filosofia (“Cine: 100 años de filosofía”, traduzido aqui como “O Cinema pensa”, e em italiano como “Da Aristotele a Spielberg”) anda pelo mundo, sobretudo pelos países de fala hispânica, pela Itália e pelo Brasil todo. Há

grupos de estudo na Espanha que usam meu livro, estudantes italianos que o utilizam para fazer suas teses de doutorado, e até mestrandos brasileiros fazendo dissertações sobre essa obra. Adriano Naves, um filósofo brasileiro, meu amigo, diz que é isso o que importa, que não há mais pátrias, que eu utilizo uma categoria totalmente *depasée*, que pátria é um conceito obsoleto, que a minha pátria é constituída pelas línguas nas quais me expresso e pelos livros que publiquei em diversos países. Inclusive, que Brasília é uma cidade singularmente apropriada para assumir a ausência de pátria. Eu simpatizo enormemente com tudo isso e não tenho qualquer saudade de um conceito forte de pátria (como meus compatriotas Sarmiento, Mallea y Sábato). Mais ainda: odeio o conceito de pátria. Esse não é o ponto. O ponto é o seguinte.

Ano 2045. Meus livros e artigos estão espalhados pelo mundo, as pessoas os lêem, os utilizam, etc. Mas o nome estampado nas capas e encabeçamentos é apenas isso, um nome, “Julio Cabrera”, porque alguém tem que ter escrito tudo isso. Mas quais os elementos de que vão contar as pessoas para reconstruir quem fui eu? Vão perguntar onde nasci. Bom, Córdoba, Argentina. Mas não vão encontrar uma linha sobre mim na Argentina. Vão perguntar onde eu morei. Brasil. Mas ali eles vão achar apenas narrativas acadêmicas e muito ressentimento, por eu ter sido tão crítico com o Brasil. Então, de que maneira os livros vão “falar por si mesmos”? São as narrativas históricas que os diversos países fazem as que vão dizer quem é quem, são os países os que se preocupam em fazer as listas e os históricos de seus filhos mais queridos. Isso, eu não tenho. Minhas obras andarão por aí, serão utilizadas, mas ninguém vai saber quem fui. Não sinto nenhum anseio de pátria, mas ter um país representa a vantagem de poder contar com um ponto de aglutinação a partir do qual se poderia saber, em gerações futuras, quem foi Julio Cabrera. As obras não vão “falar por si mesmas”. Pelo menos, eu não vejo como o fariam.

Flusser voltou a Praga e recuperou seu ser europeu. Nunca foi um brasileiro, mas será lembrado como um filósofo europeu que viveu muito tempo no Brasil. Eu não vou voltar nunca mais à Argentina, e Argentina não é um *locus* forte e expressivo, como Europa. Tampouco fui nunca um brasileiro, mas não tenho nada para recuperar, nenhum lugar ao qual regressar, como Flusser tinha. Por outro lado, professores de filosofia estrangeiros, como Zeljo Loparic ficam no Brasil e se tornam perfeitos brasileiros. Eles tampouco têm nada para recuperar, mas porque se adaptaram

totalmente ao clima intelectual brasileiro. Então, a minha situação é muito ruim: como Flusser, nunca fui um brasileiro, mas não tenho, como ele, lugar ao qual regressar para mostrar isso; por outro lado, como Loparic, vivo com muito prazer no Brasil, mas não consigo, como ele, adaptar-me ao ambiente brasileiro. De Flusser tenho sua independência filosófica, mas sem pátria que a reconheça; de Loparic tenho meu bem-estar no Brasil sem a sua admirável capacidade de adaptação. Foi assim que me tornei um apátrida, abandonado pelos argentinos, jamais totalmente acolhido pelos brasileiros.

A minha obra literária e filosófica está escrita em portunhol; é liminar, como as cataratas de Iguaçu. Por isso, gostaria apostar na minha condição de apátrida. Que a minha obra filosófica seja tão apátrida quanto eu. Eu gostaria ter escrito uma filosofia literária não situada ou, em todo caso, numa situação que eu mesmo não tivesse que explicar. Que ficasse como tarefa de outros.

QUEM COLONIZA QUEM?

Julio Cabrera (Brasília, depois de 2001).

Os colonizadores espanhóis e portugueses, os colonizadores originários, por assim dizer (para diferenciá-los dos colonizadores derivados como britânicos e norte-americanos), fizeram simplesmente o que se esperaria que fizessem, o que qualquer país descobridor e conquistador teria feito segundo as inflexíveis leis nietzscheanas da vida: eles trouxeram a cultura que eles tinham e tentaram impô-la em suas colônias. Que outra coisa podiam fazer? Eles não poderiam assimilar tão facilmente uma cultura outra nem desprender-se tão facilmente da própria. Eles tinham apreço pela sua cultura, mas eles incluíram no pacote “civilizatório” as partes menos interessantes de sua cultura, notadamente a religião cristã, que transmitia uma visão do mundo que começava a ser questionada precisamente nessa época. Mas seria muito pedir que esses homens do Renascimento, que ainda estavam tentando assimilar e entender o que estava acontecendo em roda, e em particular as relações do pensamento e a política com a religião, já tivessem estado em condições de transmitir isso para as terras recentemente descobertas. Dificilmente a tendência de qualquer colonizador seria a de levar o melhor da sua cultura para as terras descobertas, salvo que achassem nisso alguma vantagem.

Eles preferiram impor nas colônias uma visão que, mesmo questionada, conformava a tradição deles, incluindo a religião como a considerando mais segura e testada do que as inovações que eles mesmos estavam começando a experimentar, e das que não estavam tão certos. A violência da descoberta e a colonização são, pois, perfeitamente compreensíveis: é pura vida nietzscheanamente entendida fazendo o que a vida busca sempre fazer: se expandir, destruir o que encontra no caminho e, ao mesmo tempo, criar novas formas de vida sobre as cinzas do que destrói. É também perfeitamente natural que desde a descoberta até o século XVIII tenham passado muitos séculos de convívio, experimentação e sofrimento entre invasores e invadidos até surgir a idéia e o pathos de uma “independência” ou “emancipação”, mesmo que fosse terrivelmente violenta (Argentina) ou burocrática (“cartorial”, para usar o termo de Paulo Freire), no caso do Brasil. Até esse momento da história, a atitude dos colonizados não podia ser muito diferente do que tinha sido.

Mas no final do XVIII e inícios do XIX, o estado de consciência era tal que a atitude de submissão e mimetismo já começava a não mais se sustentar. Esta é a época da segunda colonização, o momento em que Portugal e Espanha perdem as suas antigas hegemonias na Europa e outros países, sobretudo Inglaterra e França, começam a conquistar aos antigos conquistadores e, por transitividade, a suas respectivas colônias. A respeito da segunda colonização, já não existem mais as compreensíveis e aceitáveis explicações (ou até desculpas) da primeira, pois o estado de consciência das pessoas já estava suficientemente aguçado como para opor resistência e tentar erguer a própria nação sem as submissões do passado. Pelo menos como atitude. Pois aqueles (marxistas ou não), que colocam vínculos muito estreitos entre o econômico e o cultural, podem dizer que de pouco valia a atitude de "independência" e "emancipação" dentro de um contexto onde o capital britânico, especialmente, estava tomando conta do mundo desse momento. Eu tenho tendência a pensar numa relativa independência entre estes dois fatores. Uma cultura própria pode florescer dentro de um país economicamente dependente, assim como podemos ter grande cinema argentino no meio da mais atroz crise econômica, e não tê-lo na Áustria ou em Genebra numa economia bem-sucedida. Pelo contrário, penso que a dependência econômica pode estar se colocando como eterno pretexto para não criar uma cultura emancipada e própria.

Tenho, pois, todas as desconfianças do mundo a respeito desses vínculos. Parece-me que a cultura (e a filosofia em particular), se abre espaços em qualquer lugar, e inclusive em aqueles que lhe são mais adversos, no meio dos espinhos. Até diria que uma autêntica cultura é sempre de ruptura, de descontinuidade, sempre uma espécie de milagre, de oposição e desafio. Uma cultura que decorresse elegantemente de uma economia bem-sucedida possivelmente teria todas as misérias de qualquer cultura "oficial", com seu burocratismo engomado, que é o que parece estar acontecendo no Brasil, onde temos uma filosofia industrializada e sem criatividade embora competente e competitiva no mercado nacional (embora ignorada pelo mundo afora). Claro que podemos ir construindo aos poucos, através de milhares de pequenos gestos e atitudes, uma cultura independente e uma filosofia mais livre mesmo dentro da mais crua dependência econômica, seja que essa dependência se traduza num sucesso a meio prazo (como no Brasil), ou num fracasso à curto prazo (como na Argentina).

Mas antes de continuar falando sobre como eu vejo essa independência cultural, ou esta “filosofia livre”, quero colocar aqui algumas coisas que andei pensando sobre a própria noção de colonização e de domínio. Estou tendo problemas em ver a dominação e a alienação e o fetichismo como algo que viria na direção dos países “desenvolvidos” para os “subdesenvolvidos”, algo que seguiria exclusivamente a direção Norte-Sul, uma dominação unilateral ou unidirecional. Eu creio que a dominação e a alienação tomam conta também dos países desenvolvidos, enfeitiçam as suas práticas e atitudes quase tanto quanto as nossas.

Tome, em particular, o tema que nos atormenta aos filósofos livres, o tema do comentário e repetição de autores europeus consagrados, o estudo exclusivo da história da filosofia europeia e a cautela e falta de originalidade dos trabalhos acadêmicos de filosofia, o autoritarismo das estruturas, as encenações acadêmicas, com seus rituais vazios e o apagamento da criatividade potencial dos alunos. Isso não acontece apenas na Argentina, na Colômbia ou no Brasil pelo fato deles serem países “subdesenvolvidos”. Eu vejo isso constituindo uma dominação, uma alienação e um fetichismo tão presentes na Alemanha, nos EU, na Inglaterra e na França quanto nos países subdesenvolvidos. Em todos esses países os estudantes são submetidos e obrigados a fazer exegeses e comentários históricos e são humilhados em rituais acadêmicos cada vez mais vorazes em sua erudição amedrontadora e seu formalismo arrogante. Creio que a colonização cultural não tem direção única, que os estudantes e professores norte-americanos de filosofia estão submetidos a ela tanto quanto nós. E que tentar de liberar-nos dessa colonização não é tentar liberar-nos dos EU, mas da alienação que nos submete a todos, tanto a eles quanto a nós.

Não deveríamos ver o povo norte-americano (e em particular o povo filosófico norte-americano) como o nosso inimigo. O inimigo está constituído daquelas forças internacionais que correm em todas as direções, mas que operam a partir da base, muito conveniente, dos países economicamente desenvolvidos. A cultura norte-americana não é idêntica com seu governo, nem com as suas autoridades universitárias. Mas obviamente, EU oferece muitas mais condições do que o Paraguai para instalar dentro de si um centro de cultura alienada e dominadora, que começa operando já contra a cultura do próprio país-base. É nisto que o desenvolvimento econômico pode ser um diferencial. Mas o próprio fato da cultura norte-americana poder desenvolver-se como

livre em oposição às próprias diretrizes do comando cultural de seu próprio país mostra a relativa independência entre o econômico e o cultural a que antes me referia.

O que acontece é que os filósofos norte-americanos têm mais ousadia para desafiar os mecanismos institucionais de seu próprio país do que os brasileiros e argentinos, que conhecem versões caricatas desses mecanismos, o que, em certo sentido, deveria torná-los mais fáceis de serem desafiados e derrotados que seus sólidos modelos originais. O mesmo acontece com os pensadores de países europeus. A nossa diferença não reside, a meu ver, em que eles não estão afetados pela alienação e nós sim estamos; todos nós estamos alienados e submetidos, mas norte-americanos e europeus mostram disposição e talento para liberar-se das amarras e criar filosofia livre mais do que nós. Mas assim como a dependência econômica do Brasil não impediu o surgimento de um Guimarães Rosa, nem a dependência econômica da Argentina impediu o surgimento de um Jorge Luis Borges, da mesma forma podem surgir filósofos livres nesses países. Na verdade, o surgimento desses filósofos depende muito mais de uma atitude do que de um contexto social, político e econômico favorável. (Eu sei que tenho toda a intelectualidade brasileira contra; eu sei disso; eu sei perfeitamente que o nosso "atraso" econômico e social servirá sempre de desculpa para não fazer filosofia, ou para adiá-la durante quatro ou cinco gerações).

Então, não há uma dominação linear Norte-Sul; a dominação eu a vejo correndo loucamente em todas as direções; se trata de uma força perversa que seria fácil e bom se tivesse apenas o rosto de uma nação ou de um líder. Trata-se, na verdade, de um esquema cuja indeterminação se confunde com democracia e liberdade, mas que, precisamente em sua indeterminação, domina as nossas práticas pensantes e as leva numa direção única, seja qual for o país no qual você estiver tentando pensar. EU, para olhos latino-americanos lúcidos, será muito mais como Charles Bukowski o mostra do que como Woody Allen o mostra. Você acha que o statu quo universitário norte-americano quer que existam filósofos originais no país? Eles também querem "profissionais competitivos"! Richard Rorty, Noam Chomsky, Donald Davidson, Hilary Putnam, Thomas Nagel, Ian hacking, Arthur Danto, etc, são rebeldes outsiders que fazem as coisas contrárias ao que a academia norte-americana gostaria. O filósofo se abre caminho contra as condições sociais que lhe são impostas; não pensem que os

filósofos norte-americanos seguem o figurino, que os filósofos ingleses seguem o figurino, que representam docilmente as suas nações poderosas.

O que deveria ser combatido é a base cultural e ideológica que se instalou nos EU, na Inglaterra e em outros países desenvolvidos, e não o povo norte-americano ou europeu, nem os intelectuais e filósofos norte-americanos ou europeus, porque com isso estaremos atirando uns contra os outros em lugar de acertar as balas no inimigo comum. (O erro que se comete aqui é como aquele de um colega meu de Brasília, Wilton Barroso, que comentou jubiloso, dias após a derrubada das torres gêmeas, que ficava muito feliz diante dessa “obra prima” na qual tínhamos visto morrer milhares de capitalistas). A erudição livresca, a pobreza conceitual das teses de doutorado, o autoritarismo da estrutura acadêmica, a cautela da citação autorizada, a falta de encorajamento das próprias forças reflexivas, o desrespeito pelos pensadores nacionais, a sublimação dos pensadores europeus e o acomodamento social e falta de lucidez crítica do estabelecido, são hoje características não da filosofia nos países subdesenvolvidos, mas da filosofia que se faz no planeta Terra.

PAÍSES SEM FILOSOFIA: O BRASIL ENTRE AFRICANOS E URUGUAIOS.

Julio Cabrera, 2010.

I

1. As perguntas “Há uma filosofia africana?”, “Há uma filosofia brasileira?”, “Há uma filosofia uruguaia?”, são instâncias de uma mesma matriz, perguntas feitas desde lugares do planeta onde o óbvio deve ser uma árdua conquista e a primeira questão filosófica é a própria existência de filosofia. Chamo estes países “países sem filosofia”, entre os quais incluo Brasil, Uruguai, os países latinoamericanos em geral e os países africanos⁸, pelo menos.
2. Pode despertar certa rejeição o fato de partimos da admissão do Brasil e o Uruguai como países sem filosofia. Não é isto uma concessão aos países hegemônicos, que têm, precisamente, essa idéia de nós, de não termos capacidade para fazer filosofia, que só podemos ler e estudar o que é feito alhures? Não! Isso dá uma imagem negativa do “não ter filosofia”. Eu queria pensar aqui um sentido positivo de pertencer a um país sem filosofia. Pensar isso como uma dádiva da qual os países latino-americanos, e talvez, em particular, o Brasil, estão querendo abrir mão.
3. Os africanos estão se perguntando se há uma filosofia africana. Quais as diferenças entre este perguntar e o perguntar se há uma filosofia brasileira? Vou tentar mostrar como a nossa situação – e em particular a brasileira – é pior que a situação africana, através de quatro pontos: (a) Os africanos se sentem discriminados racialmente pela cultura dominante europeia; sua reação contra o eurocentrismo está tingida de uma carga social muito peculiar contra a filosofia branca; (b) Em segundo lugar, os africanos se sentem excluídos em sua própria humanidade pela cultura européia hegemônica, ao ser considerados por ela como

⁸ Na época em que este texto foi escrito não existiam esses espaços que atualmente estão sendo abertos para o pensamento africano em encontros internacionais. A situação da filosofia desde América Latina, entretanto, continua igual ou pior que antes.

estando à beira da humanidade, pelo fato deles estarem atrelados à culturas orais, perceptuais, fortemente religiosas e “pré-lógicas”; (c) Em terceiro lugar, os africanos se sentem lesados na hora de ler as histórias oficiais da filosofia pelo fato da antiga cultura egípcia não ser abertamente reconhecida como fonte da sabedoria grega ocidental; (d) Em quarto lugar, os africanos aceitam sem problemas que existe uma filosofia africana, seja na forma de uma etno-filosofia, seja na forma de filosofias específicas tingidas de temas religiosos como a filosofia bantú, ao lado das quais se encontram também atividades de “filosofia profissional” (como eles chamam), embora eles não acreditam que a filosofia se reduza à filosofia profissional.

4. Brasileiros e uruguaios estão pior do que africanos na situação de dependência cultural porque são excluídos apesar de que: (a) Eles fazem parte da maioria branca, ou seja, estão situados dentro da raça dominante; (b) Os países hegemônicos não lhes negam a humanidade pois seus trabalhos filosóficos não estão inseridos em culturas orais ou perceptuais, sendo perfeitamente argumentativos; (c) Não são excluídos porque os países hegemônicos se sintam ameaçados numa disputa geopolítica ou na elaboração da história oficial da filosofia (latino-americanos não têm nenhum tentáculo o suficientemente antigo - como a China ou a Índia - que possa prejudicar a imagem que Europa quer contar sobre a história da filosofia) (d) Eles são excluídos mesmo reconhecendo docilmente que filosofia é o mesmo que filosofia profissional; não reivindicam, como os chineses, por exemplo, nenhum pensamento próprio paralelo ao cultivo da filosofia profissional.
5. Brasileiros e uruguaios não conseguem evitar serem tão excluídos quanto os africanos mesmo quando pertencem ao grupo branco hegemônico, são reconhecidos como racionais, não ameaçam a história oficial e não fazem outra coisa que filosofia profissional. Ou seja: são excluídos apesar de se submeterem docilmente ao padrão hegemônico. Pelo menos, os africanos são excluídos porque reconhecem uma filosofia nacional, porque têm sua própria versão da história da filosofia e porque reivindicam questões raciais e genéricas; eles, de alguma maneira, contestam de um modo muito mais frontal e combativo a filosofia hegemônica. Brasil, Uruguai e os países latino-americanos em geral,

são excluídos mesmo se submetendo ao pensar hegemônico e mesmo não representando nenhuma ameaça real para o mesmo. Por isso, a rejeição européia dos latino-americanos é muito mais profunda, injusta e radical que a exclusão de africanos.

6. Mas as coisas são ainda piores para o Brasil do que imaginamos; não apenas Brasil e Uruguai estão muito pior que a África - ao serem excluídos pura e simplesmente como potenciais criadores de filosofia e não por motivos sociais, raciais ou políticos - mas talvez Brasil está pior que Uruguai no que se refere a um filosofar insurgente. Para mostrar meu ponto vou falar aqui de um filósofo uruguaio que viveu entre 1872 e 1958, que se chama Carlos Vaz Ferreira. Este filósofo - cuja obra completa abrange 25 volumes - escreveu especialmente sobre ética e lógica, além de numerosos ensaios sobre os mais diversos temas; ele é uma figura essencial na formação da consciência filosófica uruguaia e latino-americana. Suas obras primas são um livro de lógica que, como todo grande livro de lógica é também um livro de filosofia da lógica, que se chama “Lógica Viva”, do ano 1910 (ou seja, neste ano festejaríamos o centenário dessa obra-prima, se não estivéssemos tão ocupados com os centenários e bicentenários de Kant e Hegel); e um livro de ética que se chama “Moral para intelectuales”, lições proferidas em Montevidéu na primeira década do século passado.
7. Carlos Vaz Ferreira foi um filósofo espiritualista que dirigiu uma crítica incisiva contra o pragmatismo de William James, numa amostra bem sucedida de apropriação crítica de autores hegemônicos. Esta vertente antimaterialista teve decisiva influência na formação da filosofia uruguaia, que sustentou predominantemente essa tendência durante várias gerações até chegar-se à atual “diáspora” profissional, como em todos os países latino-americanos (essa salada de correntes filosóficas que constitui os currículos de filosofia universitária). Vaz Ferreira foi professor universitário naquela época pré-profissional na qual se podia ser filósofo sendo advogado de formação, como ele o foi. Desde as suas aulas de filosofia, pregava o lema: “*a filosofar por nosotros mismos!*” e “*tratar los hechos y las ideas relacionados con una cuestión, como si ésta no se hubiera planteado nunca;...establecer expresamente, cuando pensamos o examinamos el*

pensamiento de otros, en qué grado de abstracción entendemos colocarnos...” e levar em conta que: “*Hay casi siempre más oposición entre las teorías que entre sus consecuencias*”. Com isso, Vaz Ferreira queria um filosofar vivo, independente de escolas e sistemas. Uma lógica viva e uma moral viva.

8. Vaz Ferreira escreveu a “Lógica viva” para opor-se aos livros de lógica nos quais se combatiam falácias e erros de argumentação que só aparecem em livros, nunca na vida real das pessoas. O propósito fundamental do livro - que pode ser visto como um livro sobre falácias - é descobrir os erros vivos, os erros de carne e osso que as pessoas comuns e os profissionais cometem quando raciocinam, e não os erros de laboratório inventados pelos lógicos apenas para aplicar suas técnicas, tentando resolver problemas que ninguém tem. Para isto, Vaz Ferreira parte de numerosos exemplos retirados de conversas, jornais e situações da vida real, e os analisa do ponto de vista argumentativo, com um cuidado e uma imaginação que nunca vi em nenhum livro de lógica e argumentação europeu ou norte-americano. Analisa problemas já focados por outros livros (como as falácias de falsa oposição), mas de maneira muito mais acurada e rica, inclusive sem se furtar de acrescentar observações de cunho psicológico e ético, sem internalizar o horror do especialista em lógica de jamais confundir lógica com outras disciplinas. E dedica atenção redobrada a numerosos problemas de argumentação como as confusões entre questões de fatos e questões de palavras, questões descritivas e normativas, a falácia da falsa precisão, a distinção entre pensar por sistemas e pensar por ideias, a diferença entre ter refutado um argumento e tê-lo simplesmente abandonado, e dezenas de outros problemas.
9. Vaz Ferreira era capaz de incluir em seu livro uma análise de um problema que tinha surgido na última reunião de seu departamento; em certo momento do livro, ele diz: “*Ustedes notarán que los ejemplos que uso en estas lecciones son siempre ejemplos tomados de la realidad ...me preocupo sobre todo de mostrar como razonan los hombres y como se equivocan; por eso saco todos los ejemplos de la realidad viviente*”, p. 86.
10. No que se refere à ética, Vaz Ferreira escreveu seu livro “Moral para intelectuales” também como uma espécie de ética viva. Muito antes de que a

literatura europeia atual questionasse se a ética pode ou não colocar-se em forma de sistemas e teorias (você podem ler, por exemplo, o livro “Against theory”, de Dwight Furrow, de 1995), já Vaz Ferreira defendia essa idéia à luz de seu princípio metodológico de que as teorias diferem muito mais pelos seus princípios que pelas suas conseqüências. Quando Vaz Ferreira escreve “Moral para intelectuales” assume precisamente a atitude existencial e insurgente que deveria caracterizar países sem filosofia; ele se dá por conta de que não existe o livro de ética que ele quer escrever. Ele começa assim: “*Entre los libros de moral posibles, hace falta uno, que yo intentaría escribir con el mejor deseo. Se titularía ‘Moral para intelectuales’*”. Na verdade, trata-se não apenas de um livro de “ética profissional”, num sentido inexistente naquela época, mas de um livro de ética diferenciado que contém capítulos sobre moral para estudantes, para patriotas, para progressistas e para retardatários, que não são estritamente “profissões”. Mas o que é realmente original é o enfoque “vivo”, ateorético e asistemático, fortemente descritivo, num viés wittgensteineano das “Investigações Filosóficas”, só que escrito numa época – 1910 – em que Wittgenstein ainda estava completamente convicto da teoria lógico-transcendental do Tractatus, que lhe tomaria décadas superar, e precisamente no sentido pragmático de Vaz Ferreira).

11. A pergunta não é se há ou não um Carlos Vaz Ferreira no Brasil. Em primeiro lugar, porque tal pergunta seria de fácil resposta: não há um filósofo brasileiro dessa mesma época nem posterior com essas características. Em segundo lugar, essa não é a pergunta correta porque de um único caso não se pode inferir nada: mesmo que admiremos o filosofar de Carlos Vaz Ferreira e que comprovemos que não há no Brasil nenhuma figura semelhante, isto não seria suficiente para afirmar que o Uruguai filosófico é superior ao brasileiro. Não, a pergunta correta não é se há ou não há um Vaz Ferreira no Brasil, mas se *pode* havê-lo, se as estruturas vigentes no Brasil filosófico permitiriam alguém filosofar como Vaz Ferreira o fez. Esta é uma questão estrutural que vai muito além do caso escolhido para análise. Pois não seria demasiado grave descobrir que no Brasil nunca houve, de fato, uma figura como Vaz Ferreira, mas sim seria muito grave – sob a premissa de que admiramos e desejamos esse modo de filosofar – que as estruturas de recepção, produção e avaliação de filosofia no Brasil bloqueiam

sistematicamente que se filosofe desse modo. Não como uma questão de fato, mas como uma questão de direito.

12. A pergunta pela existência de filosofia é a mesma na África, no Brasil e no Uruguai somente no sentido de que todos esses lugares foram prejudicados por uma estrutura serial ou hierárquica do saber filosófico. Na situação vigente, os países têm que renunciar a suas próprias tradições filosóficas para que lhes seja permitido participar, e sempre como coadjuvantes, de maneira passiva, confirmadora e externa, da história do pensamento dito “universal”. Contra esse modelo vertical, gostaria pensar num modelo em forma de estrela segundo o qual cada cultura ou conjunto de culturas gera sua própria esteira de pensamento, e todas elas se encontram – ou podem se encontrar se quiserem - em diversos terrenos, sem que nenhuma delas imponha uma meta única que todas as outras teriam que esforçar-se por alcançar.

ACERCA DO FORMALISMO ERUDITO NA FILOSOFIA ACADÊMICA
BRASILEIRA (E EM GERAL).

No Brasil, e em grande parte do mundo, “saber filosofia” significa dispor de muitas informações e nunca cometer erros formais (equivocar-se de datas, pronunciar mal um nome, citar mal, etc). “Saber filosofia” não quer dizer ter pensamentos próprios, saber desenvolver um argumento ou apresentar problemas novos. Significa ler muito, citar corretamente e ostentar saber informativo, “domínio da literatura” e impecável manejo das técnicas de análise e interpretação.

Quando os estudantes comentam que um professor “sabe muito”, significa que ele lhes ensinou coisas novas, lhes trouxe muitas informações sobre épocas, autores e textos e que nunca cometeu erros técnicos. Quando um professor fica se demorando em pensamentos sem fornecer informações novas, ou quando ele se engana em algum dado ou pronúncia ou conhecimento de língua estrangeira, não é considerado um bom professor pelos seus estudantes, e eles têm a impressão de não estar apreendendo com ele.

Quando comecei a interessar-me pela filosofia no Brasil comentei isso com um ex-aluno meu que trabalhava numa universidade do Paraná na qual eu tinha que dar uma palestra poucos dias depois. Chegando lá ele me apresenta um rapaz que, segundo ele, estava também muito interessado em filosofia no Brasil e sabia bastante do assunto. Em seguida, o rapaz me pergunta: “O que é que o senhor leu sobre a matéria?”. Eu, inocentemente, começo a falar de algumas das minhas idéias sobre a situação da filosofia no Brasil, mencionando alguns autores do passado que me pareciam filósofos interessantes. O rapaz me escuta com certo distanciamento irônico, e logo a seguir toma a palavra e fala durante não menos de 15 minutos ostentando uma portentosa erudição sobre filosofia no Brasil, citando fontes e fazendo referências à profusa literatura secundária, documentos antigos, depoimentos, ensaios do exterior sobre autores brasileiros e assim por diante. Eu me dei por conta da mensagem que ele tentava passar: “Você tem que conhecer bem tudo isto antes de poder sair por ai falando de filosofia no Brasil”.

A erudição encanta, especialmente quando se manifesta em detalhes. Já escutei um estudante comentando admirado sobre um professor que se demorou mais de 10 minutos numa aula em cima do nome do filósofo finlandês Henryk Von Wright (na verdade, não me lembro se é mesmo finlandês, e tampouco estou certo de ter escrito corretamente seu nome agora), explicando qual era a forma correta de pronunciar seu nome, desqualificando e ridicularizando pronúncias erradas, explicando minuciosamente os acentos peculiares da língua que deviam ser levados em conta para uma correta pronúncia. Isto era considerado pelo estudante como uma amostra da incrível sabedoria do professor. (Escutei uma discussão parecida, no México, em torno do nome do filósofo esloveno Slavoj Zizek). Isto, como contrapartida, faz com que os estudantes desprezem um professor que pronuncia mal o nome de algum filósofo, ou comete algum erro de data ou de referência histórica, sem atender ao fio de seu pensamento ou a relevância de sua reflexão. Muitas vezes se comete a falácia a fortiori: “Se este professor não sabe nem pronunciar direto o nome do filósofo que expõe, imagine o conhecimento que poderá ter de seu pensamento!”

O professor de filosofia brasileiro dá uma enorme importância à apresentação formal de seus textos, pois um texto filosófico tem que estar perfeitamente escrito, sem defeitos formais. Muitas vezes, quando damos um texto nosso para alguém ler e dar um parecer, a pessoa passa um bom tempo apontando defeitos de redação. Isso acontece também nas defesas de dissertação ou de teses, onde o já exíguo tempo das arguições é frequentemente gasto com fascinantes observações gramaticais, apresentadas com grande prazer pelos membros da banca. Na verdade, os defeitos de gramática têm a vantagem de serem objetivos e de poder ser apontados com certeza, enquanto os defeitos reflexivos e interpretativos são sempre difíceis de apresentar e justificar.

Pelo contrário, um filósofo muito criativo e reflexivo, mergulhado em pensamentos e atormentado por suas idéias pode, de fato, cometer muitos erros formais e de erudição. Isto acontece também com escritores. Era famoso o caso do grande escritor cubano José Lezama Lima, autor do romance Paradiso, de quem Julio Cortázar conta que cometia erros sistemáticos em suas citações e pronúncias (o que Cortázar considera como, talvez, um dos motivos de rejeição e esquecimento deste imenso escritor, mesmo em seu próprio país). Vale a pena demorar-se um pouco neste exemplo, pouco conhecido pelos leitores brasileiros. Escreve Cortázar, falando de

Lezama Lima (vou traduzir do espanhol, para facilitar): *“Me refiro às incorreções formais que abundam em sua prosa e que, por contraste com a sutileza e profundidade do conteúdo, suscitam no leitor superficialmente refinado um movimento de escândalo e de impaciência que quase nunca é capaz de superar. (...) O fato incontroverso de que Lezama pareça decidido a jamais escrever corretamente um nome próprio inglês, francês ou russo, e de que suas citações em idiomas estrangeiros estejam consteladas de fantasias ortográficas, induziria um típico intelectual do Rio da Prata a ver em Lezama um não menos típico autodidata de país subdesenvolvido, o que é muito exato, e a achar nisso uma justificativa para não penetrar em sua verdadeira dimensão, o que é lamentável”* (CORTÁZAR Julio. “Para llegar a Lezama Lima”. Em: La vuelta al día en ochenta mundos. Siglo XXI, México, 1986, 21ª edição. Este livro foi agora traduzido para o português).

Este mecanismo é muito utilizado no Brasil em discussões filosóficas: quando descoberta alguma falha técnica ou erudita ou formal, parece que a discussão pára por aí, como se a questão formal fosse o critério mais decisivo e fundamental para julgar o valor de um trabalho, por meio do qual se desautoriza ao argüidor pelo puro fato de tê-la cometido e leva falaciosamente a ignorar seus argumentos de peso, a importância do conteúdo do que está tentando apresentar incorretamente ou com pouca elegância gramatical. O defeito ou equívoco formal faz com que aquilo que era difícil de ser compreendido ou replicado fique literalmente esquecido diante da ostentosa e irrefutável objetividade do erro formal cometido. Trata-se da idéia burocrática de que questões de ordem têm total prioridade sobre o conteúdo da discussão, como se o erro formal “envenenasse” a totalidade do discurso. Excelente subterfúgio para não ter de enfrentar o que é difícil de responder ou árduo de pensar.

Continua Cortazar: *“Certamente, entre os argentinos idiossincráticos, a correção no escrever tanto como no vestir é sempre uma garantia de seriedade (...) Se falo da Argentina é porque a conheço um pouco, mas também quando estive em Cuba me encontrei com jovens intelectuais que sorriam ironicamente ao lembrar como Lezama costuma pronunciar arbitrariamente o nome de algum poeta estrangeiro; a diferença começava no momento que esses jovens, postos a dizer algo sobre o poeta em questão, ficavam apenas na boa fonética, enquanto Lezama, em cinco minutos de falar sobre o poeta, deixava todo mundo olhando de queixo caído. O subdesenvolvimento tem*

um de seus índices em como somos suscetíveis para tudo o que toca na casca cultural, nas aparências e na placa na porta da cultura”. Ou seja, parece que a coisa não é brasileira, mas algo típico do intelectual latino-americano. E termina Cortazar, com seu humor inconfundível: “Sabemos que Dylan se diz Dílan e não Dáilan, como falamos na primeira vez (e nos olharam com ironia ou nos corrigiram ou cheiramos que algo não andava bem); sabemos perfeitamente como temos que pronunciar Caen e Laon, Sean O’Casey e Gloucester. Está muito bem, igual que ter as unhas limpas e usar desodorante. O resto começa depois, ou não começa nunca. Para muitos daqueles que desculpam Lezama com um sorriso, não começa nunca, nem antes nem depois; mas as unhas, posso jurar, estão perfeitas”⁹

Saber muitas línguas estrangeiras é uma parte essencial da meticulosidade erudita brasileira (mais que no México, por exemplo). Ler os filósofos em suas línguas originais (e, essa língua jamais será o português) é uma obrigação moral do erudito professor de filosofia. No México, quando eu manifestava desejo de ler algum livro no original, me perguntavam: “Para que isso se há tão boas traduções?”. Não se pensa tanto em gastar anos e anos estudando línguas, inclusive chegando a falar nelas perfeitamente e quase sem sotaque, gastando um tempo que poderia ser utilizado em coisas mais criativas. No Brasil, já escutei equiparar a genialidade com o domínio de muitas línguas: “É um gênio, fala mais de 10 línguas”. Em geral, meus professores de línguas eram excelentes no que faziam, dominavam várias línguas, mas eram medíocres e insignificantes como pessoas e como intelectuais. Por outro lado, parece que grandes filósofos como Agostinho e Tomás não tinham domínio da língua grega como para ler diretamente os originais; trabalhavam tranquilamente com as traduções latinas, porque, tal como Cortazar diz sobre Lezama, eles tinham muita coisa importante para dizer e

⁹ Recentemente descobri outro exemplo do mesmo. Woody Allen é considerado um excelente escritor de cinema e teatro. Muitos que não admiram seu cinema dizem que ele é melhor escritor que diretor. Para quem respeita o Oscar, Allen é recordista de indicações ao Oscar de melhor roteiro (16 indicações, tendo ganhado o prêmio 3 vezes). Ele ganhou também dois Globos de Ouro e seis prêmios Bafta como roteirista, além de outros prêmios internacionais. Não obstante isso, ele disse numa entrevista: “...a minha gramática é terrível. Sempre fazem um volume enorme de correções na New Yorker. Estão sempre dizendo: ‘Você não pode dizer isso. Não é bom inglês’. E a Sandy Morse está sempre corrigindo o meu inglês quando escrevo uma narração. O Saul Below, quando eu dei as falas dele em Zelig, disse assim: ‘Tudo bem se eu mudar isto aqui, né? Porque a gramática está errada’. Eu simplesmente não sei gramática nenhuma...” (Lax Eric. Conversas com Woody Allen. Cosac Naify, São Paulo, 2009, página 123). (Nota de 2020).

pouco tempo para perder em tecnicismos e preciosismos de método, que hoje constituem o mais importante para o filósofo profissionalizado.

Quem faz uma cuidadosa tradução de algum autor consagrado e depois monta uma edição cheia de preciosismos (poderá ser bilíngüe, com capa dura e muitas, muitas notas), poderá colher, no atual panorama intelectual, muitas mais láureas que alguém que escreve um pequeno livro com suas idéias sobre algum assunto. Há um fetichismo muito forte em torno de autores consagrados sobre os quais se tenta publicar edições bonitas dessas que ficam bem na mesa da sala. É muito notável como as traduções de filmes são perfeitas no Brasil, muito melhores do que as mexicanas e argentinas, às vezes atrozes, inimagináveis aqui. Parece que este trabalho braçal, minucioso, é o que mais interessa e o que mais prazer proporciona.

Os grandes filósofos nunca foram assim tão cuidadosos e podemos achar muitos erros, imprecisões e confusões em seus textos, além de interpretações ousadas e mal fundamentadas de outros filósofos. Um genuíno pensador não vai se levantar da cadeira para consultar um dicionário ou conferir uma citação, correndo o risco de perder o precioso fio de seus pensamentos mais caros e não recuperáveis. Enquanto que um comentador talvez passe muito tempo anotando os erros dos filósofos (como aqueles críticos que fizeram a contagem de todos os erros cometidos no filme Titanic, de James Cameron, em lugar de tentar captar toda sua tremenda significação visual). O professor de filosofia latino-americano tem a mentalidade do corretor de textos: fica fascinado por vírgulas. O pobre pensador será bombardeado por observações formais e aparecerá como ignorante, enquanto o público extasiado contemplará a imensa sabedoria daquele que entra nos detalhes gramaticais do texto, fala muitas línguas com inteira solvência e domina perfeitamente as “técnicas” de análise.

O presente texto, como todos meus textos, está bastante mal escrito. Espero que isso não seja um obstáculo para captar a importância da sua ideia central.

O Filósofo Cordial como Educador e Autor: Resposta a Júlio Cabrera

Paulo Margutti¹⁰

OBSERVAÇÃO (2020): O presente artigo responde meu texto *Acerca de “O homem cordial como educador e autor”*, de Paulo Margutti. (Este era o título anterior do texto que depois foi publicado, com algumas poucas modificações, como “Acerca de ‘O Filósofo cordial (Conversa com Sérgio Buarque de Holanda via Margutti e Flusser)”, incluído em meu livro Diário de um filósofo no Brasil, Editora Unijuí, 2013, 2ª edição, pp. 185-200. Nota de Julio Cabrera. 2020).

Em novembro de 2000, publiquei o texto O filósofo cordial como educador e autor na revista Linha Direta, editada mensalmente por uma coalizão de Sindicatos dos Estabelecimentos Particulares de Ensino de diversos estados brasileiros. Tive depois disso a oportunidade de discuti-lo com alguns colegas durante uma mesa redonda realizada em 2001 na FAFICH da UFMG. Como deixei o texto disponível no xerox da faculdade, ele foi lido pelos membros do Grupo Fibra e também por outras pessoas interessadas que se deram ao trabalho de obter uma cópia. Mas, infelizmente, a repercussão do texto terminou aí. Desse modo, é com satisfação que recebo os comentários de Júlio Cabrera à minha proposta sobre a cordialidade. Com eles, encontro agora uma excelente oportunidade de reavaliar e repensar o meu texto, cerca de oito anos após tê-lo escrito.

Naquela ocasião, não tinha avançado suficientemente em meus estudos do pensamento filosófico brasileiro para oferecer um retrato adequado de nossa situação. Ainda não estou de posse de todos os elementos necessários para fazê-lo, mas a abordagem que ofereço agora em resposta aos comentários de Cabrera constitui uma aproximação mais elaborada. A “comunidade de desconversação” que descrevi no texto sobre o filósofo cordial corresponde apenas a uma parte de uma situação mais ampla e mais complexa. Como Cabrera parece aceitar em princípio a minha descrição parcial dessa situação, vale a pena incluir aqui os resultados mais recentes de minhas pesquisas, para mostrar a complexidade do problema e a dificuldade de encontrar uma resposta satisfatória sem fazer um estudo mais aprofundado da evolução do pensamento filosófico brasileiro.

¹⁰ Depto de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE/MG).

Para caracterizar melhor a nossa situação, a primeira observação a ser feita é que, contra todas as enfáticas afirmações em contrário, de fato existe filosofia no Brasil. Quem nega isso está simplesmente se recusando a ver uma realidade que está bem diante de nós. Quanto mais estudo o pensamento filosófico brasileiro, mais me convenço disso. Desde o Período Colonial até hoje, temos autores que efetivamente realizaram um trabalho filosófico digno de nota, como Matias Aires, Gonçalves de Magalhães, Pereira Barreto, Tobias Barreto, Farias Brito, Miguel Reale, Vicente Ferreira da Silva, Álvaro Vieira Pinto, Mário Vieira de Mello, Oswaldo Porchat, Vilém Flusser e Júlio Cabrera. Essa é apenas parte de uma lista bem mais ampla, que nos oferece um conjunto de contribuições pessoais suficientemente ricas e penetrantes para merecerem estudos mais aprofundados. E essa lista pode ser complementada por um razoável número de literatos filósofos, ou seja, autores que expressam suas intuições filosóficas através de obras literárias, como Antônio Vieira, Machado de Assis, Graciliano Ramos, Clarice Lispector e Guimarães Rosa. Tais autores, embora façam filosofia de maneira heterodoxa pelos critérios da CAPES, também merecem uma consideração atenta por parte dos estudiosos da filosofia no Brasil.

A segunda observação a ser feita está em que boa parte dos autores das listas acima são caracterizados, em maior ou menor grau, pela cordialidade tal como definida em meu texto e em um trabalho posterior, intitulado Aspectos do Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Barroco. Mais recentemente, todavia, na História do Pensamento Filosófico Brasileiro no Período Colonial (1500-1822), livro que ainda se encontra em fase de redação, resolvi substituir cordialidade por iberismo, para evitar confusões desnecessárias entre a minha perspectiva e a de Buarque de Holanda. Nesse último texto, faço um estudo das características culturais do homem ibérico e de como, a partir delas, ele se adaptou às condições tropicais, mostrando as consequências disso para a nossa maneira de fazer filosofia. Assim procedendo, pude perceber que o homem ibérico se caracteriza pela valorização da ação, pelo ecletismo, pelo pessimismo cético e pelo salvacionismo místico. Essas características estão diretamente relacionadas à cordialidade nos termos de Buarque de Holanda, mas as ultrapassam como retrato cultural. Foi esse o motivo que me levou também a substituir a expressão homem cordial por homem ibérico. A partir desse momento, já estava implícito em minha pesquisa que o iberismo deveria ser entendido em sentido positivo, como sugere

Cabrera. Afinal de contas, esse iberismo estabelece a referência cultural a partir de que os nossos pensadores fizeram ou fazem filosofia nesse país. Isso significa que Cabrera tem razão quando diz que a afirmação de Buarque de Holanda sobre a nossa herança cultural lusitana deve ser tomada como observação antropológica instigante e não como estigma metafísico insuperável.

Como Cabrera, também não acredito em heranças culturais malditas e não sustento nenhum pessimismo fatalista a respeito. Mas em meu texto, que foi escrito já há algum tempo, sigo Buarque de Holanda e afirmo que a nossa cordialidade deve ser superada para que possamos fazer filosofia de maneira mais adequada. Ora, conforme mencionei, depois de avançar em minhas pesquisas, comecei a desconfiar que alguma coisa estava errada no prognóstico que tinha feito. E a leitura das observações de Cabrera a respeito da cordialidade veio confirmar isso. Reconheço que ele tem razão: a nossa cordialidade, ou melhor, o nosso iberismo não precisa ser superado, mas simplesmente redirecionado. Muitas das características do brasileiro que ele aponta a partir da fenomenologia de Flusser, como o desleixo, a informalidade, a irresponsabilidade, a despreocupação com o futuro, a incapacidade de adesão integral a uma única ideologia, etc., podem ser consideradas também pertencentes ao homem cordial de Buarque de Holanda. E esse é o caso da característica principal do brasileiro, de acordo com a fenomenologia de Flusser: a “sua capacidade ímpar de sintetizar opostos por métodos espontâneos, que se chamam ‘amor’ em outros contextos”.¹¹ Isso certamente dá ao brasileiro uma especificidade que lhe é própria e que o afasta da cultura ocidental propriamente dita. Daí as conclusões flusserianas de que o Brasil não é totalmente ocidental e de que é apenas parcialmente cristianizado.

*Mas o mérito de Flusser, que Cabrera enfatiza adequadamente, está em ver isso como algo positivo. Perspectiva semelhante pode ser encontrada no livro *O Heterologos em Língua Portuguesa*, de Maria Helena Varela. Ali, essa autora procura mostrar que o pensamento lusitano está marcado por uma racionalidade diferente daquela inaugurada pelos gregos na história do pensamento europeu. Assim, ao logos helênico, Varela opõe o heterologos português e brasileiro, argumentando que nossa racionalidade envolve um tipo de pensamento mais intuitivo e uma lógica em que não*

¹¹ Flusser, V. *Fenomenologia do Brasileiro. Em Busca de um Novo Homem*. Rio: Ed. UERJ, 1998, p. 56.

vale o princípio do terceiro excluído. E as criações decorrentes do exercício desse heterologos são por ela vistas de maneira positiva. De alguma forma essas perspectivas dão continuidade à proposta de Richard Morse, o norte-americano que, em O Espelho de Próspero, afirma que as culturas ibéricas, diferentemente daquelas da Europa setentrional, assumiram um caminho próprio em direção à modernidade e que tal caminho constitui a esperança da humanidade contemporânea. Essa tese me parece um tanto exagerada, do mesmo modo que a de Flusser, quando afirma que, se o Brasil conseguisse filosofar desde a não-história que o caracteriza, provocaria um abalo tão grande quanto o dos pré-socráticos. Mesmo assim, a idéia de que precisamos assumir a nós mesmos e à nossa realidade cultural para fazermos filosofia de maneira autêntica me parece profundamente acertada.

Não é necessário que, agindo assim, sejamos capazes de produzir um abalo em termos flusserianos, mas é suficiente para que nos coloquemos no bom caminho. Desse modo, se é verdade que o iberismo contribuiu grandemente para o que, em minha descrição parcial, denominei a nossa “desconversação” atual, também é verdade que, assumido como nossa marca cultural, ele não só pode contribuir – como efetivamente contribuiu – para o desenvolvimento de um pensamento filosófico especificamente brasileiro. Isso torna o reconhecimento dessa herança uma parte da importante tarefa socrática de autoconhecimento que precisamos realizar antes de avançar filosoficamente. Mas a questão do redirecionamento de nosso iberismo envolve outros aspectos mais complexos, como procurarei mostrar mais à frente.

Nesse ponto, é oportuno fazer um pequeno parêntese. A perspectiva acima descrita pressupõe que não há semelhanças, mas sim profundas diferenças nas maneiras pelas quais os Estados Unidos e a América Latina evoluíram através do processo de colonização. Cabrera tem razão quando rejeita as semelhanças que Borges vê entre esses dois reinos culturais. Aqui, vale a profunda e inovadora análise feita por Vianna Moog em Bandeirantes e Pioneiros, mostrando as diferenças radicais entre os dois processos de colonização e seus respectivos resultados. Cabe lembrar aqui também a solução proposta por Moog, que nos oferece o Aleijadinho como o paradigma do brasileiro. Mulato e bastardo, artista e doente, foi um exemplo na adequação da escultura européia à realidade brasileira, através da adoção de novas técnicas e novos materiais, como a pedra sabão. Temos novamente uma visão positiva

do brasileiro que assume a si próprio e à sua cultura, criando a partir de nós mesmos e não da mera imitação da cultura européia.

A terceira observação a ser feita está ligada à maneira complexa e esquizofrênica pela qual se estrutura a nossa comunidade filosófica. De um modo geral, podemos identificar três grandes grupos nessa comunidade. O primeiro é formado pelos pesquisadores dos programas de pós-graduação em filosofia mais positivamente avaliados pela CAPES e que se unem em torno da liderança da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Paradoxalmente, esses programas se destacam pela ênfase no comentário exegético de autores estrangeiros, sem revelar maiores interesses seja pelo pensamento filosófico brasileiro, seja pela produção de uma filosofia própria. Isso significa que, nos melhores programas de pós-graduação desse país, a parte mais importante, inovadora e frutífera de nosso pensamento está sendo sistematicamente ignorada.

O segundo grupo é formado pelos pesquisadores de programas de pós-graduação em filosofia que não são tão bem avaliados pela CAPES e que, ao lado de departamentos de filosofia sem programas de pós-graduação e de outras instituições como o Instituto Brasileiro de Filosofia ou o Centro de Documentação do Pensamento Filosófico Brasileiro, se unem em torno da liderança da Academia Brasileira de Filosofia (ABF). Os pesquisadores desse grupo também adotam predominantemente a ênfase no comentário exegético, embora se interessem explicitamente por autores nacionais. Além disso, costumam discutir entre si, apesar de terem a tendência a concordar com e reverenciar os trabalhos de Miguel Reale e Antônio Paim, os grandes representantes desse grupo.

O terceiro grupo é formado por autores independentes que efetivamente procuram refletir de maneira pessoal e inovadora em filosofia. São eles que justificam a minha afirmação de que existe efetivamente filosofia no Brasil. Alguns foram por mim listados mais acima, quando fiz essa afirmação. Mas o grande problema em relação a esses autores está em que, embora apresentem idéias dignas de avaliação e seus textos sejam em geral objeto de exegese por parte dos membros do segundo grupo acima mencionado, eles são em geral ignorados pelos membros do primeiro grupo. A

esquizofrenia mencionada acima está justamente nesse ponto: não há diálogo entre os membros desses grupos.

*É verdade que aqueles ligados à Academia Brasileira de Filosofia ainda têm certa preocupação em discutir as idéias de alguns membros do grupo da ANPOF e dos membros do grupo independente. E esses últimos também discutem com os membros da Academia Brasileira de Filosofia, que por vezes chegou a incluir alguns deles em seus próprios quadros. Mas, no caso dos membros do primeiro grupo predomina o silêncio a respeito dos dois outros. Esse grupo ignora solenemente os demais. Essa situação se agravou a partir de 1979, quando um incidente no Departamento de Filosofia da PUC do Rio levou a um confronto entre representantes do primeiro e do segundo grupo. Sintomaticamente, a querela foi registrada por um representante do segundo grupo, Antônio Paim, no livro *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária – Um Debate Memorável*.¹² Trata-se de uma obra que merece ser lida, embora com a recomendação de que o leitor leve em conta o fato de ela ter sido organizada por uma das partes interessadas. De qualquer modo, o resultado foi a divisão da comunidade filosófica brasileira em duas áreas estanques e em guerra fria, sendo uma delas liderada pela ANPOF e a outra, pela ABF. E os pensadores independentes, autênticas aves raras, ocupam um espaço à parte nessa divisão em blocos. Quanto aos literatos filósofos, que, sob alguns aspectos, poderiam constituir um subgrupo de autores independentes, só mais recentemente estão sendo estudados e ainda não têm uma posição definida nessa divisão, em virtude de sua situação peculiar.*

É importante observar que a descrição que fiz acima não deve ser entendida em sentido estrito, pois há casos em que as fronteiras entre os grupos ficam embaçadas. Por exemplo, existem pensadores do primeiro grupo, como Lima Vaz e Bento Prado Júnior, que dialogam com um ou outro pensador independente. Há também pensadores do primeiro grupo, como Oswaldo Porchat e Júlio Cabrera, que se incluem entre os independentes e, mesmo assim, talvez pelo fato de estarem ligados a instituições em que predomina a visão da ANPOF, não possuem muita visibilidade junto aos membros do segundo grupo e não são discutidos por eles. Existem pensadores independentes, como Mário Ferreira dos Santos, que – ao menos com base nas informações de que disponho

¹² Paim, A. *Liberdade Acadêmica e Opção Totalitária – Um Debate Memorável*. S. Paulo: Ed. Artenova, 1979.

até o momento – não são discutidos por grupo algum. Exemplos como esses podem ser multiplicados, deixando claro que a divisão proposta deve ser entendida apenas em termos de predominância e não de compartimentalização estanque.

Como se pode ver, a parcialidade do retrato que pintei sobre a comunidade filosófica brasileira em meu texto sobre o filósofo cordial está em que, pelo fato de manter ligações mais estreitas com a área sob a influência da ANPOF, acabei descrevendo predominantemente o comportamento dos membros desse grupo. Ao escrever meu texto, infelizmente estava mais ou menos cego para a existência da Academia Brasileira de Filosofia e dos pensadores independentes. Suponho que a concordância de Cabrera com alguns dos aspectos de meu diagnóstico no texto sobre o filósofo cordial decorra do fato de que ele também está mais ligado ao primeiro do que ao segundo grupo. Não sei se Cabrera concorda comigo, mas penso que esse fato mostra o quanto ainda temos de pesquisar a evolução do pensamento filosófico brasileiro para evitar os preconceitos de uma visão superficial e da ligação inconsciente a grupos. Que isso nos sirva de lição.

Nesse ponto, uma pergunta se coloca: como foi possível à comunidade filosófica brasileira chegar a essa situação? É claro que o episódio de 1979 foi um poderoso fator que auxiliou a consolidar a divisão em blocos. Mas explicar tudo através dele seria pouco esclarecedor. Penso que isso pode ser feito mais adequadamente através do estudo das origens históricas dessa divisão. Ora, elas podem ser encontradas na filosofia portuguesa à época da colonização do Brasil. Em meu estudo desse período, que denominei Barroco-Tomista (1500-1640), encontrei duas posturas filosóficas predominantes, baseadas nas idéias de Francisco Sanches, filósofo cético e salvacionista, e Pedro da Fonseca, comentador da obra aristotélica. Com base nas atitudes e realizações desses autores, chamei uma delas de postura sanchista e a outra, de postura fonsquista. A primeira se caracteriza por uma atitude crítica, reformista e assistemática, sendo beneficiária de uma maior liberdade de pensamento. Nela não há grandes construções filosóficas, mas antes a expressão ibérica da inquietação humana diante do enigma da existência. A denominação postura sanchista se justifica não porque os pensadores que a assumiram conheciam as obras de Sanches ou foram influenciados por elas, mas sim porque todos convergem numa

atitude crítica, reformista e anti-sistemática que foi inicialmente muito bem caracterizada por tal pensador.

A segunda postura se caracteriza por uma atitude tradicionalista, mais voltada ao comentário escolástico-hermenêutico, sem grandes pretensões à originalidade. Essa atitude é típica da corrente tomista representada pelo Cursus de João de Santo Tomás, que se tornou a doutrina oficial nas universidades portuguesas entre 1640 e 1750. Aqui também, a denominação postura fonsquista se justifica não porque os pensadores que a ela aderiram conheciam as obras de Fonseca ou receberam sua influência, mas sim porque todos convergem numa atitude em que predomina o tradicionalismo-escolástico presente inicialmente em Fonseca, o grande inspirador dos Conimbricenses. É verdade que Fonseca apresenta traços de originalidade em sua interpretação do aristotelismo e isso abre espaço para que se considere injusto o uso do seu nome para designar uma postura voltada apenas para o comentário. Mesmo assim, penso que esse uso se justifica porque, em última instância, Fonseca é, em última instância, um comentador escolástico que acabou por inspirar o movimento exegético conservador em Portugal.

É importante observar aqui que as denominações postura sanchista e postura fonsquista não estão sendo utilizadas para designar escolas filosóficas em sentido tradicional, mas tendências a fazer filosofia de uma determinada maneira, tendências que se explicam não apenas por razões teóricas, mas também – e principalmente – por razões de ordem cultural. Nessa perspectiva, um autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de expressar a inquietação existencial num viés reformista anti-sistemático ou cético, poderá ser considerado um adepto da postura sanchista, mesmo que nunca tenha lido as obras de Francisco Sanches. A denominação é adequada porque esse autor estaria partilhando com Sanches uma postura filosófica tipicamente ibérica. Do mesmo modo, algum outro autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de filosofar através da exegese de tipo escolástico, poderá ser considerado um adepto da postura fonsquista, mesmo que nunca tenha lido as obras de Pedro da Fonseca. A denominação é adequada porque esse outro autor estaria partilhando com Fonseca outra postura filosófica também tipicamente ibérica. Em meu modo de ver as coisas, as posturas sanchista e fonsquista não só marcaram a filosofia portuguesa no período inicial da colonização brasileira, mas também

influenciaram certas manifestações de nosso pensamento filosófico em diversos momentos posteriores.

Nos dias de hoje, as raízes históricas que acabo de mencionar influenciam nossas práticas da seguinte maneira. Enquanto voltados predominantemente para o comentário exegético, os membros do grupo ligado a ANPOF e aqueles ligados à Academia Brasileira de Filosofia estão marcados pela postura fonsquista. Embora seus objetos de estudo sejam diferentes, todos praticam em geral o mesmo método. Os membros do primeiro grupo se dedicam predominantemente aos textos de autores estrangeiros clássicos. Embora por vezes tentem alguma elaboração original, os membros do segundo se dedicam predominantemente ao comentário dos textos de autores brasileiros clássicos. Quanto aos autores independentes, estão mais próximos da postura sanchista, mas a explicação de sua atuação é um pouco mais complicada. Podemos dizer que as origens históricas do terceiro grupo estão apenas em parte na postura sanchista, pois foram complementadas pela contribuição daqueles intelectuais portugueses que surgiram em meados do s. XVII e que foram chamados de estrangeirados. Eles receberam essa denominação porque moraram fora de Portugal e tiveram a oportunidade de conviver com a cultura dos grandes centros culturais europeus, principalmente da França. Isso lhes permitiu um olhar mais distanciado e crítico da cultura lusitana.

Os estrangeirados foram, em geral, judeus refugiados ou diplomatas enviados ao exterior após a restauração do trono português, em 1640, para consolidar a independência do país junto às cortes européias. Eles se caracterizaram pelo descontentamento e pelas críticas contra a segunda escolástica portuguesa. Em virtude de sua visão ligada aos ideais iluministas dos centros europeus em que viveram, procuraram contribuir de todas as formas para uma reforma de Portugal nos setores político, social e cultural. Os estrangeirados divulgaram suas idéias no intervalo de 1640 a 1750, contribuindo para o enfraquecimento e a posterior superação do tomismo institucionalizado na segunda metade do século XVIII.

No Brasil, a atuação dos estrangeirados foi mínima durante o Período Colonial. Mesmo assim, a postura predominante foi a sanchista, com autores como Diogo Gomes Carneiro, Antônio Vieira, Nuno Marques Pereira e Matias Aires. Isso abriu o caminho para a atuação de Silvestre Pinheiro Ferreira, no curto período que vai de 1810 a

1821. Ligado à carreira diplomática veio para o Brasil logo após a transferência da Corte, em 1808. Ele é talvez o primeiro estrangeirado de peso a atuar nesse país, tendo dado um curso de filosofia no Rio e debatido suas idéias com Hipólito da Costa, o editor do Correio Brasiliense. Esse curso foi publicado com o título de Preleções Filosóficas. Penso que Pinheiro Ferreira pode ser considerado o primeiro pensador independente a lecionar filosofia entre nós, tendo servido de inspiração para os que vieram depois dele. Uma das características mais importantes de seu pensamento está na adoção de uma nova postura filosófica que envolve uma alteração da sanchista.

Com efeito, Pinheiro Ferreira preconizou a necessidade de criar um sistema filosófico e tentou ele mesmo elaborar o seu próprio. Com isso, ele rejeitou o caráter assistemático da postura sanchista, embora tenha mantido o espírito crítico e reformista da mesma. Essa nova postura poderia ser denominada ferreirista, desde que tomemos precauções semelhantes àsquelas mencionadas nos casos anteriores. Assim, um autor cuja visão de mundo tenha afinidades com a tendência de expressar a inquietação existencial num viés crítico, reformista e sistemático, poderá ser considerado adepto da postura ferreirista, mesmo que nunca tenha lido as obras de Pinheiro Ferreira. Foi essa postura que influenciou predominantemente os pensadores brasileiros independentes no Período do Império e em momentos posteriores, embora alguns poucos, mais avessos à sistematização, tenham-se mantido fiéis à postura sanchista. Essa última também tem sido uma postura mais ou menos constante entre os literatos filósofos.

As observações acima levantam um problema com relação à fenomenologia flusseriana do brasileiro. Com efeito, a descrição que fiz dos ferreiristas como pensadores favoráveis à construção de sistemas não condiz com o retrato proposto por Flusser para o brasileiro, que surge como não completamente ocidental e assistemático. Isso fica agravado pelo fato de Flusser considerar os positivismos, marxismos e escolásticas à brasileira como caricaturas de seus modelos europeus. Mas muito provavelmente Flusser estava também influenciado por alguma forma de cegueira ao fazer tal caracterização, pois trabalhos como os de Vicente Ferreira da Silva e Álvaro Vieira Pinto, só para citar alguns deles, não são meras caricaturas de modelos europeus. Eles constituem tentativas lúcidas de ir além desses modelos, criando alguma coisa efetivamente aplicável à especificidade brasileira. Não me parece

que o brasileiro, tal como descrito seja pela fenomenologia flusseriana, seja pela cordialidade buarquista, seja pelo iberismo por mim proposto, se revele absolutamente avesso a qualquer forma de sistematização.

Não pretendo discutir mais detalhadamente essa questão aqui, porque ainda não disponho dos elementos necessários para tomar uma decisão. O que posso dizer é que, até o presente momento, pude constatar que o iberismo brasileiro apresentou inicialmente uma fase anti-sistemática, na Época Colonial, que foi depois seguida por uma fase que vem até nossos dias e na qual as tendências anti-sistemática e pró-sistemática – representadas respectivamente pelos sanchistas e ferreiristas – passaram a coexistir. E essa coexistência foi peculiar, pois os sanchistas se concentraram mais nas obras literárias, enquanto os ferreiristas adotaram predominantemente a forma do ensaio filosófico.

Retornando à questão dos pensadores independentes como estrangeirados, um fato digno de nota é que quase todos apresentam em sua formação um elemento motivador do pensamento autônomo, que parece consistir justamente na capacidade de distanciamento crítico com relação à cultura brasileira. Do mesmo modo que os estrangeirados portugueses e à semelhança dos criadores de novos paradigmas, tais como descritos por Thomas Kuhn, eles tiveram a oportunidade de ficar de algum modo à margem do processo educacional tradicional, adquirindo condições de escapar do comentarismo feroz que alimenta essa pedagogia, avaliar criticamente a nossa realidade e oferecer perspectivas de solução. Alguns foram autodidatas, como Tobias Barreto, Farias Brito e Mário Ferreira dos Santos. Outros foram ou são diplomatas-filósofos – a versão brasileira mais próxima do estrangeirado – como Gonçalves de Magalhães, José Guilherme Merquior, José Oswaldo Meira Penna e Mário Vieira de Mello. Outros são imigrantes estrangeiros, como Vilém Flusser e Júlio Cabrera. Ora, autodidatas, diplomatas, imigrantes estrangeiros, etc., são todos estranhos no ninho que podem contemplar a nossa fauna filosófica com um olhar crítico mais distanciado. Isso faz dos ferreiristas e sanchistas os autênticos representantes do pensamento filosófico brasileiro. Eles são os que merecem um estudo mais cuidadoso, se quisermos atingir uma melhor compreensão de nós mesmos.

Neste ponto, alguém poderia levantar a seguinte objeção: o pesquisador do primeiro grupo geralmente fez seu doutorado no exterior e isso o torna também um estrangeirado. Desse modo, ele também teve condições de experimentar certo distanciamento crítico com relação à cultura brasileira. Mesmo assim, ele permanece um comentador de tipo escolástico ao retornar ao Brasil. Logo, o distanciamento crítico não conduz necessariamente à opção pelo pensamento autônomo e não pode ser utilizado para explicar o espírito crítico e a criatividade do terceiro grupo. Essa objeção mostra que a situação é mais complicada do que parece. Para responder a ela, convém admitir inicialmente que o pesquisador do primeiro grupo é, de fato um estrangeirado. Com efeito, ele consegue algum distanciamento em relação à cultura brasileira, mas o problema está em que utiliza critérios europeus para julgar essa mesma cultura e, como seria de esperar, condena-a inapelavelmente. A visão pessimista da nossa realidade que daí resulta só parece oferecer-lhe, como alternativa viável, o comentário exegético dos grandes clássicos estrangeiros, relegando os pensadores brasileiros para a vala comum dos autores que não merecem ser lidos.

Afinal de contas, os critérios europeus mostram que estamos todos vivendo numa cultura de segunda categoria, a qual só pode produzir uma filosofia de segunda categoria. Não há remédio para o atraso cultural do lado de baixo do Equador. Nossa redenção se encontra no lado de cima, na cultura-mãe de primeiríssima categoria. Parece-me que o pesquisador do primeiro grupo está encharcado de pessimismo cético ibérico, mas utiliza-o para rejeitar o próprio iberismo e acomodar-se no comentário exegético de algum autor estrangeiro clássico com o qual se identifica. Muito provavelmente esse pesquisador age assim porque não conseguiu superar as profundas influências da educação filosófica que recebeu em nossas academias. Ele é um fonsquista tão inveterado que se torna incapaz de aproveitar as vantagens de uma visão crítica de nossa cultura a partir de um ponto de vista mais externo.

Essa postura pode ser muito bem ilustrada pelo fato que descrevo a seguir. Numa dada ocasião, ao discutir com alguns dos mais renomados representantes dos pesquisadores do primeiro grupo, defendi a necessidade de um pensamento filosófico mais autônomo em nosso país. Eles contestaram minha tese, alegando que não temos condições de ultrapassar nossas limitações. E, para encerrar a discussão com um exemplo marcante, disseram-me que, no caso de Oswaldo Porchat, preferiam o seu

Aristóteles ao seu neopirronismo. Ora, o Aristóteles que Porchat comenta escolasticamente está fadado ao esquecimento, enquanto o neopirronismo que ele propõe – por mais equivocado que seja – não só constituiu escola como está fadado a fazer parte da história do pensamento filosófico brasileiro.

Mas é preciso fazer justiça aqui. Não nos esqueçamos de que a postura fonsequista também pode ter aspectos positivos. Um pesquisador que adote a postura fonsequista também pode contribuir para o avanço do conhecimento sobre a nossa realidade. Com efeito, em alguns casos mais ou menos excepcionais, esse pesquisador consegue elaborar uma interpretação original de algum autor clássico. Isso pode gerar uma modificação na maneira tradicional de ver esse clássico e alterar assim a nossa percepção da evolução do pensamento filosófico. E quando o fonsequista faz isso em relação a um pensador clássico brasileiro, o apelo ao comentário se torna plenamente justificado. Afinal de contas, uma reinterpretação ou reavaliação de um pensador relevante para a evolução do pensamento filosófico brasileiro pode alterar a nossa percepção de como se deu essa evolução, produzindo uma possível reação em cadeia que irá alterar nossa auto-imagem. O problema está em que os casos de interpretação renovadora são muito raros entre os nossos fonsequistas.

De qualquer modo, a discussão acima mostra que o pensador independente é um estrangeirado que adota um caminho diferente daquele do pesquisador fonsequista. Ao distanciar-se da cultura brasileira, ele a avalia não como algo irremediável, mas como algo que possui a sua especificidade e que só será compreendido se essa especificidade for assumida integralmente. Por vezes, como faz Mário Vieira de Mello, ele a avalia segundo critérios europeus, concluindo que estamos mal. Mesmo assim, ele não desiste em benefício da exegese de tipo escolástico, como faz o pesquisador fonsequista. Em oposição a isso, ele acaba por oferecer alguma solução. É verdade que nesses casos essa solução geralmente vem formulada em moldes europeus – e o século XX, com suas duas grandes guerras e outras loucuras conexas, deixou bem claro que a Europa pode ser modelo não de civilização superior, mas da mais pura barbárie. Manter isso em mente nos ajudaria bastante na tarefa de avaliar mais criticamente o que a Europa tem a oferecer.

De qualquer modo, uma solução em moldes europeus pelo menos constitui uma avaliação crítica de nossa situação, que é oferecida para ser aceita ou rejeitada depois de uma análise adequada e que certamente contribuirá para um maior conhecimento de nós mesmos. Isso já é bem melhor do que um inconsciente refúgio no pessimismo desprovido de capacidade de auto-avaliação crítica que resulta da mera leitura atenta dos textos estrangeiros clássicos. Além disso, nos casos mais originais, o pensador independente pensa a nossa realidade segundo critérios próprios e oferece uma solução também com critérios próprios. Quando isso acontece, os critérios e a solução podem corresponder a adaptações criativas dos critérios e soluções europeus. Desde que essas adaptações levem em conta efetivamente as nossas condições e superem a tendência européia à generalização apressada, não vejo maiores problemas nisso.

Para esclarecer o que quero dizer com generalização apressada, cito os dois casos que seguem. Em primeiro lugar, lembro a afirmação de Heidegger de que o Dasein é um ser para a morte. Essa tese pode ser verdadeira para os europeus, de barriga cheia e dominados pelo tédio existencial, mas é muito controversa no caso do Brasil, em que uma significativa parcela da população ainda tem de lutar tenazmente pela própria sobrevivência. O Dasein brasileiro seria muito mais um ser para a fome, como bem observou Álvaro Vieira Pinto. Em segundo lugar, lembro a proposta de Habermas, segundo a qual os problemas humanos ficarão resolvidos através de uma comunidade de conversação. Tendo sido membro da juventude hitlerista, Habermas propôs tal comunidade como solução para evitar que a Alemanha voltasse a cair nos horrores do nazismo. Isso até pode ser verdadeiro nesse país, mas dificilmente constituiria uma solução no caso brasileiro. Temos uma forte tendência a nos deixarmos dominar pelo lado conservador de nosso iberismo, de tal modo que estamos habituados a conversar e reclamar sobre tudo sem assumir efetivamente uma atitude que leve à solução. Nos nossos momentos mais democráticos, a nossa comunidade de conversação só serviu para tornar-nos conscientes de nossos defeitos, sem conduzir às mudanças necessárias.

É verdade que os dois casos que acabo de citar não foram discutidos tão exhaustivamente quanto seria necessário. Mesmo assim, eles servem ao menos para sugerir que Heidegger e Habermas fizeram generalizações apressadas em suas propostas filosóficas. Ambos podem ter partido de situações especificamente européias

para depois transmutá-las em situações universais. Esse mecanismo pode tê-los levado – e também a muitos outros pensadores seus conterrâneos – a ver equivocadamente a Europa como a matriz cultural do mundo. Espero que esses dois exemplos deixem claro o quanto devemos desconfiar das propostas européias antes de aplicá-las ao nosso contexto cultural. Isso me leva a formular a seguinte regra do polegar: diante de uma filosofia estrangeira, a primeira atitude consiste em tentar saber se ela se aplica efetivamente à realidade brasileira. Mais ainda: antes mesmo de avaliar a proposta filosófica estrangeira, é preciso saber se a pergunta a que ela tenta responder corresponde efetivamente às nossas inquietações existenciais.

Por exemplo, nem sempre o problema que afeta os filósofos analíticos norte-americanos da atualidade constitui um problema capaz de afetar a nós latino-americanos. Não me parece que seja o caso de assumir os problemas dos outros e tentar resolvê-los só porque aparecem para nós com a roupagem universal. Essa postura mais crítica e esse procedimento mais cuidadoso constituem o que entendo por assumir o nosso iberismo e redirecioná-lo de maneira frutífera. O cerne dessa idéia já se encontra no Manifesto Antropofágico, de Oswald de Andrade: a proposta dele é que, do ponto de vista cultural, procedamos como os índios antropófagos. Se eles devoravam seus inimigos para incorporar suas melhores qualidades, nós podemos devorar a cultura européia para incorporar suas melhores qualidades. Seria um processo semelhante ao realizado pelo Aleijadinho, que adaptou criativamente a arte européia às condições brasileiras de sua época.

Em síntese, a comunidade filosófica de nosso país não é apenas uma comunidade de desconversação, como argumentei em meu texto sobre o filósofo cordial. Esse aspecto está mais ligado aos intelectuais de tendência fonsequista, que constituem o primeiro grupo acima listado e que em geral ocupam as universidades com fortes programas de pós-graduação na área de filosofia. O quadro mais complexo que retrata nossa comunidade precisa ser complementado pelos intelectuais ligados ao segundo e o terceiro grupos. Os do segundo são também fonsequistas, mas manifestam interesse para estudar o pensamento filosófico brasileiro, além de estar dispostos para alguma forma de diálogo, ainda que ele se restrinja a pensadores do segundo e do terceiro grupos. Os do terceiro grupo são mais independentes e produzem alguma coisa filosoficamente relevante. Ferreiristas ou sanchistas, eles em geral desenvolvem

alguma forma de conversação, seja com os pensadores europeus que os instigaram, seja com outros pensadores independentes, criticando-os e oferecendo alternativas.

Isso significa que uma parte de nossa comunidade filosófica conversa, enquanto a outra desconversa. Mas uma coisa é certa: todos esses pensadores desses grupos revelam suas origens históricas no iberismo a que me referi. E esse iberismo, devidamente redirecionado para os nossos problemas e a nossa realidade, sem as críticas destrutivas que caracterizam os fonsquistas do primeiro grupo, pode ajudar a criar alguma coisa relevante para o pensamento filosófico brasileiro. Os fonsquistas podem contribuir pela reinterpretação criativa de nossa história e de nossos pensadores clássicos; os sanchistas, pela introdução de novas inquietações em nossa visão de mundo; os ferreiristas, pela proposta de sistemas alternativos aos já existentes. Para chegar a isso, precisamos de efetuar uma reforma urgente na maneira pela qual a filosofia é ensinada nas universidades brasileiras. No momento, contra os bem-intencionados, mas maléficos critérios de nossa pedagogia, temos de estimular nossos cursos de graduação no sentido da escolha de problemas especificamente nossos, do estudo cuidadoso da evolução do pensamento filosófico brasileiro e do posicionamento pessoal criticamente fundamentado. De algum modo, estamos vivendo uma época semelhante àquela em que Antônio Verney, em Portugal, preconizava a reforma da educação no país para que a cultura lusitana evoluísse numa direção mais aceitável. Se essa batalha será vencida, só o tempo dirá. Mas acredito com todas as minhas forças que ela o será – e dentro em breve.

INSTRUÇÕES PARA A DESCOBERTA DE EUROPA (OU: NIETZSCHE NO PARAGUAI)

Julio Cabrera

Até que ponto é um interesse europeu que brasileiros e mexicanos se ignorem mutuamente? Uma resposta geral seria algo como: a exclusão do Brasil por parte de Hispano-América e viceversa é um desdobramento da grande exclusão primordial de todos eles por parte de Europa. Ao colocar Europa como referencial filosófico autoritário e unilateral, todos os países latino-americanos ficam referidos à Europa e não têm tempo uns para os outros¹³. Uma segunda resposta igualmente geral mas oposta, é: de nenhuma maneira! Isto é pura auto-exclusão! Não foi Europa que se instaurou como referencial absoluto, mas os próprios dominados. Não é Europa que está proibindo brasileiros lerem mexicanos e viceversa. Isto nos leva a perguntar: o que significa Europa, ou o que pode significar?

Tentemos respostas menos gerais a respeito das relações do Brasil e os países hispano-americanos com Europa. E devo dizer: esta é a parte mais utópica do meu texto, a mais fantástica e performática, a menos científica de todas, por assim dizer. Em alguns pontos, trata-se de um aberto exercício de historiografia fantástica, o único que cabe em épocas de profundo estranhamento.

Partamos do seguinte fato: estudantes brasileiros de filosofia não conhecem filósofos mexicanos porque estes não estão incluídos em seus planos de estudo. Mas por que não estão incluídos? Quê responderia um professor de filosofia brasileiro se algum

¹³ Lendo o artigo do filósofo africano Paulin Hountondji, “Conhecimento de África, conhecimentos de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos” (incluído no volume “Epistemologias do sul”), no momento dele tentar caracterizar a filosofia africana, ele afirma que parte do que se faz na África é original e parte é re-pensamento da filosofia ocidental. “Assim – ele escreve – *se vai dando origem a interpretações africanas de Descartes, Kant, Hegel, Marx, Husserl, da Escola Crítica de Frankfurt, de pensadores islâmicos, e, no futuro, talvez de filosofias chinesas e indianas, bem como de muitas outras tradições intelectuais provenientes de fora da África*” (p. 137). Neste escrito africano, América Latina não aparece explicitamente nem sequer no horizonte africano de re-leituras. A situação latino-americana parece deveras humilhante nesta perspectiva: após aceitar não sermos lidos pelos europeus, teremos que nos resignarmos a não sermos sequer re-lidos pelos africanos.

aluno brasileiro lhe perguntasse por que não se estudam pensadores mexicanos no curso? E alguém perguntaria isso? E perguntaria isso algum aluno mexicano que, por algum acaso, estivesse estudando filosofia no Brasil? Talvez ninguém perguntaria isso porque a situação de não estudar pensadores mexicanos no Brasil se naturalizou e todo mundo acha normal. Mas se alguém perguntasse, a resposta mais tradicional do professor brasileiro seria mais ou menos a seguinte:

(1) “Eu não conheço nada sobre filosofia mexicana; além do mais, aqui no Brasil não se escuta falar nada sobre a produção filosófica mexicana; se não se sabe nada, significa que ninguém se destacou nem produziu nada de importante; se alguém tivesse feito algo filosoficamente importante no México, de valor universal, nós saberíamos”.

Uma resposta um pouco mais crítica seria esta:

(2) “Eu não conheço nada sobre filosofia mexicana; aqui no Brasil não se escuta falar nada sobre a produção filosófica mexicana; mas mesmo que tivesse pensadores mexicanos importantes, não saberíamos deles porque os mecanismos informativos só se referem a pensamentos europeus ou norte-americanos”.

E uma resposta ainda melhor seria:

(3) “Existem filósofos mexicanos dignos de serem lidos, eu os conheço, os li, mas eles não são estudados aqui porque os mecanismos informativos... (apartir daqui, a resposta continua como a anterior).

Que aconteceria no sistema educacional brasileiro se, seguindo a resposta (3), o professor de filosofia da linguagem incluísse em seu programa o pensamento de Mauricio Beuchot, o professor de ética incluísse Octavio Paz e o professor de Lógica incluísse Eli de Gortari? A primeira consequência tem a ver com o tempo de ensino, que não é infinito; o tempo que o professor de filosofia da linguagem dedica a Beuchot deverá tirá-lo de Donnellan; o tempo que o professor de ética dedica a Octavio Paz deverá roubá-lo de Tugendhat; e o tempo que o professor de lógica dedica a De Gortari deverá negá-lo a Graeme Forbes. Uma segunda consequência é que os colegas e alunos desses professores brasileiros que incluíssem mexicanos em seus programas, pela força

dos valores vigentes, pensariam que estão estudando filosofia “de menor nível”, e que nesse tempo eles poderiam estar estudando filosofia “de ponta”. Afinal, México não é um país famoso pela sua filosofia e seria melhor estudar filosofia dos países que têm uma longa tradição nessa disciplina.

Uma terceira consequência seria que os alunos desses cursos alternativos seriam introduzidos em autores habitualmente omitidos (os filósofos mexicanos), mas eles passariam a ser considerados candidatos “fracos” dentro da estrutura da formação habitual de “profissionais de filosofia” por eles desconhecerem ou conhecer menos os autores consagrados, o que lhes poderá trazer-lhes problemas mais tarde quando se apresentarem a seleções de mestrado ou doutorado, concursos ou bolsas; eles estarão em desvantagem diante de colegas que estudaram profunda e exclusivamente filosofia européia. O jovem interessado em pensamento latino-americano já terá bastantes problemas para encontrar orientador, e se achar, talvez a sua dissertação de mestrado sobre Mauricio Beuchot ou Eli de Gortari será menos reconhecida que outra feita sobre David Hume ou Wittgenstein.

Mas alguém poderia dizer que estes seriam também bons argumentos para não incluir pensadores brasileiros nos programas brasileiros de filosofia. (Não precisamos trazer à tona os mexicanos). E, com efeito, muitos diriam que mexicanos e brasileiros deveriam ser excluídos pelos mesmos motivos. Entretanto, um professor que incluísse Beuchot em seu curso de filosofia da linguagem estaria transgredindo os valores vigentes de uma maneira mais ousada, incisiva e incompreensível do que um que incluísse nesse curso, digamos, Manfredo Araujo de Oliveira. Depois de tudo, estamos no Brasil e seria compreensível fazer um esforço valorizador de um pensador brasileiro; enquanto não entenderíamos por que deveríamos valorizar um pensador mexicano, partindo do pressuposto de que tanto brasileiros como mexicanos pertencem à países sem tradição filosófica e padecem dos mesmos problemas para desenvolver suas filosofias.

Mas se brasileiros e mexicanos estão na mesma situação, e a única diferença é geográfica e nacional (algo que soa como filosoficamente irrelevante), se às vezes incluíssemos autores brasileiros porque nos parecem importantes da mesma forma

poderíamos incluir autores mexicanos pelo mesmo motivo. (É claro que todo este raciocínio poderia ser feito igualmente desde México a respeito do Brasil).

Suponha que conseguíssemos superar nosso orgulho nacional e estivessemos dispostos a avaliar trabalhos filosóficos apenas pelo que entendemos ser valioso, em algum sentido. Suponha que, seguindo os valores vigentes, consideramos que a filosofia européia é a melhor de todas e que por isso deve ser favorecida nos programas de estudo. Mas suponha que, num dado momento, queremos incluir outras filosofias que, mesmo não sendo “de ponta”, podem ser interessantes de ler. Suponha que temos na nossa frente uma série de livros de pensadores brasileiros, mexicanos, uruguaiois, etc. Nesta situação deveríamos escolher os textos mais interessantes, mesmo que deixássemos de lado os brasileiros em benefício dos mexicanos ou uruguaiois. Mas isto não acontece nunca no Brasil; toda vez que queremos incluir autores não europeus ou norte-americanos, os candidatos mais firmes são os brasileiros (e para os mexicanos, serão os mexicanos, etc). Por que isto? Por que não temos nenhuma vontade de estudar filósofos mexicanos, ou temos muita menos vontade de estudá-los do que de estudar filósofos brasileiros? Penso que é devido somente aos fortes mecanismos de desaparecimento de filosofias, norteados por uma geo-política arbitrariamente unilateral.

A minha ideia é a seguinte: segundo o sistema dominante, não temos nenhum motivo profissional sério para, como brasileiros, lermos filósofos brasileiros ou mexicanos; “profissionalmente” (como docentes, pesquisadores, orientadores, etc) o melhor e mais indicado é referir-se a Europa. As relações dos conhecimentos filosóficos são verticais, nunca horizontais: todos os países latino-americanos estão endereçados a Europa mas se desconhecem mutuamente. Neste contexto, ler autores brasileiros ou mexicanos é perfeitamente absurdo (e daí os deboches e ironias dos colegas acadêmicos quando dizemos, no Brasil, que estamos estudando filosofia brasileira ou mexicana). É inclusive psicologicamente absurdo, porque esses mecanismos de exclusão configuram também os nossos desejos, o nosso Eros filosófico, e por isso tenderemos “naturalmente” a não ter muito interesse em ler autores mexicanos ou brasileiros quando vemos na nossa mesa, brilhando e respingando, exemplares dos últimos livros de Habermas ou de Hilary Putnam ou de Derrida esperando para serem devorados, na boa companhia de toda a humanidade.

Mas, precisamente por isso, porque é absurdo, porque é anti-curricular, anti-profissional e psicologicamente desanimador, precisamente por isso teríamos que fazer um esforço para brasileiros lerem brasileiros e mexicanos (e uruguaios e paraguaios e bolivianos) e viceversa. Este esforço é, precisamente dependente-insurgente no sentido explicado em outros textos incluídos neste volume, ou seja, um puro ato de rebeldia, de reação, de insurgência, de resistência, quase inglório, que será desprezado e debochado e que trará problemas profissionais e curriculares de todo tipo. Teríamos que contribuir a traçar estas linhas horizontais entre países latino-americanos com o único intuito de quebrar a hegemonia do conhecimento vertical, mesmo que os autores mexicanos, etc, nos “interessem” menos, mesmo que tenhamos menos ferramentas teóricas e técnicas para estudá-los e entendê-los e - isto é importante - mesmo que os consideremos de menor “qualidade” que pensadores europeus ou norte-americanos (dado que a categoria de “qualidade” é uma das categorias suspeita de funcionar como termo excluidor, com potencia de fazer desaparecer filosofias)¹⁴.

Se as análises anteriores são corretas, a situação atual é a seguinte: no Brasil, especificamente, e seguindo a divisão esquizofrênica da filosofia no Brasil tão bem exposta pelo professor Margutti, o grupo dos exegetas europeístas trabalha de maneira exclusivamente vertical, enquanto que o grupo de estudiosos de filosofia no Brasil, além de manter a referência vertical, traça uma linha horizontal interessante: brasileiros estudam brasileiros (embora excluam os antropólogos e sociólogos brasileiros por não serem “filósofos profissionais”). Porém, nenhum dos dois grupos brasileiros (nem os europeístas nem os “nacionalistas”) estudam filósofos hispano-americanos, e esta linha está ainda para ser traçada¹⁵. No caso dos países hispano-americanos, além deles manterem referência vertical a Europ”, eles estabelecem muitas mais linhas horizontais importantes que os brasileiros (argentinos lêem cubanos, mexicanos lêem argentinos, etc), mas ainda lêem poucos brasileiros (e os que são mais lidos são precisamente aqueles sociólogos, antropólogos, educadores, críticos literários, que não são

¹⁴ Cfr. Cabrera Julio. “Exclusión intelectual y desaparición de filosofías”. Cecies.org.

¹⁵ Este desconhecimento ou indiferença a respeito do resto do pensamento latino-americano, leva às vezes a fazer afirmações sobre pensamento brasileiro (por exemplo, sobre culturalismo) que não são aplicáveis exclusivamente brasileiros, e que, na verdade, se aplicariam ao conjunto do pensamento latino-americano se fosse devidamente conhecido e analisado. Cfr. Cabrera Julio, “Tres ensaios sobre culturalismo” (Livro inédito).

considerados “filósofos” pelos brasileiros, como Paulo Freire e Darcy Ribeiro). O estabelecimento de linhas horizontais de conhecimento é, pois, muito mais intenso nos países hispano-americanos que no Brasil, apesar de todos eles pensarem verticalmente, num modo ou outro.

A referência vertical a Europ^a”, enquanto existir, deveria ser crivada por todo tipo de movimentos horizontais de muitos alvos e direções, e isto deveria ser feito como ato dependente-insurgente. Para enfrentar os muitos obstáculos profissionais que acharemos para percorrer estas áridas e pouco exploradas horizontalidades teremos que recorrer sempre a este motivo heroico, inglorio, absurdo e profissionalmente desqualificante. De maneira muito forte no Brasil, e de uma ou outra forma nos outros países latino-americanos, a mentalidade e procedimentos verticalistas do filosofar acadêmico das universidades são o padrão comum: esses países se ignoram mutuamente e se colocam numa corrida de “excelência” definida verticalmente, com referência exclusiva à Europa; colocando-se servilmente num terreno “competitivo”, como se cada servo quisesse ocupar o lugar do favorito do Senhor. Assim, é motivo de orgulho para algum desses países subalternos obter algum “triunfo” num país hegemônico, como uma maneira de sentar posição a respeito do “atraso” dos outros países “subdesenvolvidos”. (Como a doméstica que, levada a Paris pelos amos para servi-los se compraz em despertar a inveja da doméstica do vizinho dizendo-lhe: “Amanhã viajamos a Paris”).

“Europa” deverá continuar sendo um termo suspeito enquanto não compreendamos mais claramente o papel que desempenha dentro deste curioso processo; até não aprender a descobrirmos “Europa”. Neste sentido, contra os dois grupos brasileiros descritos por Margutti, creio que ainda não sabemos como estudar filosofia “européia”; pois para isso teríamos que ter um conhecimento de nós mesmos do qual carecemos. Se “filosofia”, “qualidade”, “excelência”, “originalidade” são categorias construtivas ontológicas, com capacidade de fazer existir ou inexistir filosofias¹⁶ e atribuímos essas qualidades a “Europa”, e se estamos empenhados em estabelecer relações com “Europa” que sejam mediadas por relações horizontais latino-americanas, então “Europa” deverá ser também afetada, de um modo ou outro, pelas nossas críticas

¹⁶ Cfr. Meu texto “História da filosofia e acidentes curriculares: acerca dos mecanismos de exclusão de filosofias no Brasil”.

anteriores. Talvez “Europa” sinta apenas alguma curiosidade, não isenta de certa atração pelo folclorismo, a respeito da nossa produção filosófica, e um total desinteresse pelos nossos esforços de “emancipação” (como dizendo: “Emancipem-se e depois falamos”). Mas nós teríamos que gerar discursos e textos filosóficos, orais e escritos, que convencessem “Europa” dela também estar inevitavelmente envolvida nesse nosso processo de emancipação.

No caso de países dependentes, autonomia significa insurgência, uma forma resistente de surgir; não significa o mesmo, pois, que para “europeus”. Primeiro teríamos que visualizar claramente de que queremos nos liberar; tentar de não herdar autonomias alheias, apreender a nos liberar em nossos próprios termos, não importar também a nossa emancipação. Nós não queremos nos liberar, por exemplo, da religião em benefício de alguma visão racional do mundo. Pelo contrário, a religião é muito importante para nós. Tampouco queremos nos livrar da Escolástica ou da Metafísica, nem queremos ser pós-analíticos ou assumir o giro linguístico. Queremos mais nos livrar de certa Escolástica Moderna implantada nas academias universitárias onde se nos impõem todas essas “liberações” importadas.

Estamos mais interessados na vida mesma, incluindo a vida burbulhante do pensamento em toda a sua escandalosa exuberância, mais do que numa visão racional e controlável do mundo. Somos capazes de ver todas as filosofias de cima, em panorâmica, sem estarmos dispostos a morrer por nenhuma delas, embora todas nos interessem. Somos visceralmente meta-filosóficos. Essa é a “preguiça” que nos constitui (e da qual tanto se lamenta um clássico brasileiro, Sérgio Buarque de Holanda, que conseguiu incutir nos brasileiros a idéia de que a causa do nosso “atraso” é o nosso desleixo). Nesta linha, estamos, sim, interessados, a través de hermenêuticas oblíquas, em obrigar aos pensamentos filosóficos “europeus” a nos fornecer categorias para liberar-nos do verticalismo europeu: induzir “Europa” a desenvolver políticas culturais suicidas.

“Europa” fez de maneira perfeitamente animal a sua filosofia e a expande por todo mundo; mas ela não poderia construir o euro-centrismo sozinha; ela precisa de nossa colaboração. Precisa de assentimento externo. (“Europa” é algo demasiado importante para ser deixada em mãos de “europeus”?). Talvez os pensadores europeus

gostassem de ver, algum dia, um pensador latino-americano, alguém que lhes falasse do que não conhecem em lugar de soletrar com sotaque tradições européias nas quais eles sempre serão melhores. (Como Luis Warat falando de Foucault para os franceses). Talvez essa “modernidade” européia na qual tanto tentamos “entrar” seja uma invenção tropical que pouco tem a ver com o movimento interno de idéias da “Europa”. Nesse sentido, ainda não conhecemos pensamento europeu. A pergunta é: necessita “Europa” da pobreza intelectual latino-americana como parece necessitar da sua pobreza material (pelo menos de acordo com as venenosas teorias da dependência Norte-Sul)?

Creio que a resposta é afirmativa; tal como Eduardo Galeano (perdão por mencioná-lo) afirma no plano estritamente econômico, os países hegemônicos são intelectualmente ricos porque os países subalternos são intelectualmente pobres. Também a nossa pobreza intelectual vai sendo gerada à medida que valorizamos e elogiamos exclusivamente pensamento “europeu”, enriquecendo cada vez mais, com o nosso reconhecimento unilateral, a sua já opulenta riqueza intelectual; enquanto mais os valorizamos, mais caros eles se tornam no mercado internacional de idéias. Na proletarianização de professores de filosofia de América Latina, somos (mal) pagos para desaparecer detrás do que divulgamos em nossas aulas, orientações e pesquisas. Por isso, começar a chamar Descartes de “filósofo menor” contribuirá não apenas para baixar seu preço no mercado, mas para deslocá-lo da sua injusta posição de grande pensador¹⁷. Peter Singer e outros usam o conectivo lógico errado quando falam estaticamente da existência de “ricos e pobres”; deveria dizer-se: “ricos porque pobres”: há riqueza intelectual em certos países porque há pobreza intelectual em outros. Galeano diz que toda riqueza é suspeita; escrevi este artigo para mostrar que toda riqueza intelectual é suspeita.

Passos ainda incertos e insatisfatórios na direção desta descoberta de “Europa” podem consistir em ver tudo o que “Europa” deve à América Latina em termos de transformação de suas estruturas de pensamento após 1492. Esta trilha foi transitada pelo filósofo hispano-argentino Francisco Romero em seu artigo anti-seminal (ou

¹⁷ Não temamos chamar Descartes de filósofo menor; a dizer a verdade, Europa deu ao mundo apenas 5 ou 6 bons pensadores; o resto é propaganda. O reconhecimento e a doação de valor é um ato humano e não uma constatação objetiva; se ninguém nos dá valor, nós simplesmente não temos valor: não somos reconhecidos por ter valor, mas temos valor por sermos reconhecidos.

seminal por rejeição) “Influencia del descubrimiento de América en las ideas generales” (incluído no velho livro Filosofia de ayer y de hoy). O ânimo do texto está em apresentar uma América como “perfeccionando la redondez del planeta” (p. 209), como “incorporando-se” ao pensamento europeu ajudando-o a estimular a curiosidade (210) como atitude de indagação cognitiva. América como um utilitário epistemológico de Europa. América, segundo Romero, proporciona novas razões e pretextos para alimentar o mito futurista da Idade de Ouro, e, em geral, para dar novos ânimos a um mundo cansado; América como “o novo”, como “o futuro”, como passa-tempo para o tédio europeu.

Romero cita Montaigne como europeu encorajado por América para fazer uma tentativa de dialética civilização/barbárie: “...*nada há de bárbaro nem de selvagem nessas nações...cada um chama ‘barbárie’ ao que é alheio a seus costumes...*” (211, minha má tradução do espanhol). E fica maravilhado pela ingenuidade dos povos novos na realização de uma vida ditosa. América como realidade de utopias de bem-estar (212). As utopias alimentadas por América servem para tecer críticas contra as sociedades existentes (como a Inglaterra de Morus, Locke e Berkeley e a França de Voltaire). Os vícios de Europa são criticados à luz da esperança americana (213), América como auto-crítica de Europa. Passada a Renascença, Romero faz notar “a ausência de indicações americanistas” ao longo do século XVII. Aqui a visão racionalista se impõe por omissão; não precisa argumentar, como ainda Montaigne o fazia; a auto-crítica cesa. Apartir daqui, América funcionará como referência primitiva das sociedades europeias desenvolvidas (Vico, Montesquieu) (214), embora Rousseau – contra a corrente, como sempre – recupere fortemente o tema auto-crítico nas suas reflexões sobre o “bom selvagem” e as lacras da sociedade “civilizada”. Curiosamente, Romero passa muito rápido por Rousseau e nem menciona obras dele em notas de rodapé, como faz com os outros autores convocados.

Montesquieu e Herder se referem criticamente às crueldades da conquista espanhola, mas sempre falam dos indígenas como crianças mais do que como pessoas adultas com cultura própria. No momento de tratar de Kant, Romero oculta o terrível texto sobre a inferioridade natural dos negros diante dos brancos (no último capítulo das “Observações sobre o sentimento do belo e do sublime”, de 1764); tudo o que Kant diz comedidamente sobre os “selvagens”, como invariavelmente se refere a eles, dista

muito da “entusiasta apologia” (216) a que Romero se refere. O destaque dado aos “selvagens” canadenses (bárbaros do Norte?) é notável. No texto de Romero, o impacto da conquista fica amenizado pela “*emoção da primeira hora, feita sobretudo de maravilha e de estímulo para a curiosidade e a aventura...*” e depois pela “plenitude” do “espaço aberto” (220); ele transforma os depredadores em seres invadidos pelo Asombro Grego. “*À longo prazo, América vai sendo algo assim como a ilusão de Europa, a última reserva, o escape possível*” (220).

Na parte final do artigo, Romero tenta colocar este “sonho americano” em contato com a “modernidade” européia através do pensamento sobre “o futuro” que América teria promovido. “*A idade moderna, desde seus primeiros passos, tende a conceber a perfeição como tarefa e meta longínqua...*” (221), como “perfeição paulatina” e “domínio da razão”. América forneceria uma contribuição para o estímulo deste espírito moderno europeu, apresentando-se como um “estar tudo por fazer” (223). “*Em poucas gerações, povoam-se os desertos, aumenta a riqueza, as aldeias se convertem em cidades e as cidades em grandes urbes, se estruturam Estados, aperfeiçoa-se o convívio, a cultura avança a grandes passos...*” (223).

O texto de Romero é uma bela idéia estragada; ainda teria que ser escrito um texto sobre a invenção de “Europa” desde América Latina, e esse é o viés da proposta de Romero; porém, seu “desde” é curto e sublimado, por dizer o menos. O mérito do texto é induzir, de maneira irresistível, leituras oblíquas. O autor quis antologizar tudo o que de positivo o europeu disse sobre os americanos, mas em sua tentativa – às vezes inglória, como quando se refere à Kant – seu texto acaba fornecendo subsídios para o estudo dos subterfúgios e eufemismos da reconstrução latino-americana da visão “européia” (e nunca as aspas foram tão necessárias). A “atitude de abertura ao aprendizado do Novo” por parte do “europeu” é uma construção literária espiritualista de Romero; seria bom se existisse. Até hoje, “Europa” não esteve disposta a aprender algo de novo vindo de América, mas a utilizar o novo como referencial e reforçamento do mesmo. Romero não vê que a “ilusão” do europeu foi a realidade cruel do americano. Não foi bom ser sonhado nem utopizado pelos europeus, por mais belo e sublime que isso fosse para os sonhadores e utopistas. Sonhar pode ser bom para quem sonha, mas ser um sonho pode ser pesadelo.

Apartir de uma leitura interesseira deste texto de Romero, ou mesmo de sua reescrita, poderíamos tentar pensar América, pelo contrário, como um obstáculo para “Europa”, para a sua concepção racionalista e cientificista do mundo, que começava a despontar na Renascença e se consolida com o fenômeno Descartes, inventado para contrarestar o irracionalismo selvagem que provinha de América e que já tinha seduzido a muitos intelectuais europeus (e continuará seduzindo após Descartes). América não como o novo que “abre ao futuro”, mas que “fecha” e incomoda a gestação de uma auto-imagem, disparando uma reação violenta de ratificação. Montaigne e Rousseau estão certos: os “selvagens” dão aos europeus uma imagem distorcida de si mesmos, não abrem ao novo, mas tornam feia uma auto-imagem triunfante e dominadora. É por isso que América tem que ser destruída para que “Europa” exista, tal como estava em vias de existir antes da “descoberta” de 1492. O ser mesmo de “Europa” passa agora a precisar do não-ser de América.

Estas são as relações que tem que ser revertidas. O não-ser se nega a continuar não sendo, e convida Europa a se liberar daquela antiga auto-imagem que América contestava e continua contestando. Por isso, toda “contribuição” ao pensamento europeu por parte de latino-americanos é um passo atrás na busca do nosso não-ser constitutivo, qualquer contribuição ao ser europeu é hoje auto-destrutivo. Nesse sentido, temos que retribuir a auto-destrutividade e convidar europeus a fornecer categorias que os relativizem. E, de fato, “Europa” começou, a partir do século XIX a gerar pensamento anti-europeus, começando por Nietzsche (que se sentia apenas anti-alemão, mas que era muito mais do que isso). Na minha historiografia fantástica, quero acreditar que Nietzsche é um produto latino-americano, completamente paraguaio (e por isso tão lido e tão amado em América Latina). Ele foi universitariamente tão incompetente quanto qualquer latino-americano de respeito (vide as demolidoras críticas do filólogo profissional Mollendorff¹⁸).

Bergson e Heidegger são outros filósofos europeus que podemos adotar, filósofos que nos convêm (sim, Heidegger, aparentemente tão alemão, tão eurocêntrico; o Heidegger de Dussel, de Rodolfo Kusch). Bergson é boliviano, Heidegger asteca. Em contato com a barbárie americana, “Europa” começa a gerar pensamentos

¹⁸ Cfr. Cabrera Julio. Devorando Nietzsche. Por um Niilismo latino-americano. (Livro inédito).

anti-europeus (embora lidos exegeticamente nas academias filosóficas latino-americanas), além das meras “auto-críticas” a que Romero se refere. Todo o pensamento anti-europeu que América Latina não se animou a gerar, o gera agora por indução, engravidando pensadores europeus antes de devorá-los.

Neste convite autofágico a “europeus” temos que re-pensar uma temporalidade própria, diferente da temporalidade do “atraso”. Nós, latino-americanos, não estamos culturalmente “atrasados”; estamos pontualmente em nosso próprio tempo reflexivo-existencial numa temporalidade que ainda temos que descobrir; o que podemos fazer apreendendo a reler filosofias “européias” com uma melhor inteligência de nosso instante criador.

“HISTÓRIA DA FILOSOFIA” E ACIDENTES CURRICULARES

Um “sólido conhecimento de história da filosofia”

A invisibilidade dos autores brasileiros, como é evidente na sua total ausência nos currículos de filosofia das universidades, é entendida pelos profissionais brasileiros de filosofia como algo perfeitamente natural e justo. Esta situação de exclusão está, de alguma forma, legitimada nas Diretrizes Curriculares para os cursos de graduação em filosofia, onde se pode notar de imediato a enorme importância dada ao que se chama “história da filosofia” na formação dos alunos. Tanto o bacharelado quanto a licenciatura devem oferecer “...uma sólida formação de História da Filosofia, que capacite para a compreensão e a transmissão dos principais temas, problemas, sistemas filosóficos...”. Nas Orientações curriculares para o Ensino Médio, salienta-se “o caráter plural e diverso da Filosofia. Tem-se aqui como pressuposto que não existe uma Filosofia, mas Filosofias...”.

O papel peculiar da Filosofia entende-se ligada “à natureza argumentativa da Filosofia e à sua tradição histórica”; alude-se à “relação singular que a Filosofia mantém com sua história”, e que “Não é possível fazer Filosofia sem recorrer a sua própria história”. É “...a partir de seu legado próprio, com uma tradição que se apresenta na forma amplamente conhecida como História da Filosofia...” que a Filosofia pode contribuir para a formação do educando. Fala-se mais adiante do específico da formação filosófica dizendo-se que “...é imprescindível que ele tenha interiorizado um quadro mínimo de referências a partir da tradição filosófica...” e “...a história da Filosofia...torna-se pedra de toque de nossa especificidade”.

Um futuro estudante brasileiro de Filosofia poderia ficar jubiloso ao escutar que, em suas aulas, ele vai conhecer a “história da filosofia”; pois além de seu enorme interesse por filósofos europeus contemporâneos – Nietzsche, Sartre, Wittgenstein – e pelos clássicos (Aristóteles, Kant), ele tem também curiosidade a respeito das tradições de pensamento chinesa e indiana e muito gostaria cotejá-las com a tradição grega. Como brasileiro, a inserção da filosofia africana no pensamento mundial lhe parece fascinante e desafiadora: como as raízes africanas de pensamento interagem com o pensamento

alemão contemporâneo? Este futuro estudante tem lido bastante acerca das atividades filosóficas no Brasil; tem se encantado com os Sermões do Padre Vieira e fascinado com seu cruzamento do estético com o apologético; com o positivismo brasileiro, os ensaios de Tobias Barreto, as filosofias espiritualistas de Gonçalves de Magalhães e Farias Brito, os positivismos não brasileiros (como o mexicano e o argentino), e as apropriações de Heidegger por parte de Carneiro Leão e Vicente Ferreira Da Silva lhe deixaram muitas dúvidas, que agora, felizmente, o curso de Filosofia, que acentua “um sólido conhecimento de história da filosofia”, certamente vai lhe ajudar a esclarecer.

Mas eis que o estudante aprende logo que a “sólida formação em história da filosofia” vai ser apenas, no melhor dos casos, uma sólida formação na história da filosofia européia, desde a tradição grega – como única representante do pensamento antigo – até os desenvolvimentos filosóficos de um reduzido grupo de países europeus (Alemanha, França, Inglaterra, Itália), deixando outros (Espanha, Portugal, Dinamarca) na retaguarda. Lendo mais atentamente as normas PCNEM, o estudante lê o seguinte: “Graças a uma história de pelo menos 2.500 anos, a Filosofia acumulou um vastíssimo corpo de conhecimentos, constituindo-se num dos maiores conjuntos bibliográficos de um único gênero”. Aí o nosso estudante dá-se por conta de que o “sólido conhecimento de história da filosofia” é um sólido conhecimento desses 2.500 anos.

Caso tratar-se apenas de uma definição estipulativa (“filosofia é aquele fenômeno cultural europeu acontecido ao longo de 2500 anos”)¹⁹, não há muito para discutir. Só que as próprias diretrizes insistem também, em outros momentos do texto, que em filosofia a própria noção de filosofia é um problema filosófico, e talvez o primeiro deles. Se a própria noção de filosofia é problema filosófico, cabe então perguntar, dentro das diretrizes, se tudo aquilo que fica de fora dos 2500 anos europeus (África, Índia, China, América Latina) foi excluído por não ser filosofia (e, nesse caso, nos é devida uma caracterização mais apurada do que seja filosofia para poder aceitar toda a dimensão desta exclusão), ou se reconhece que é, sim, filosofia mas que foi excluída por outros motivos (que um filósofo “crítico”, no sentido das diretrizes, deveria indagar), não meramente pragmáticos (porque os currícula ficariam muito

¹⁹ Cfr. Fornet-Betancourt Raúl, “Inter-culturalidade”, p. 63; Mignolo Walter, “La idea de América Latina”, pp. 130-131.

extensos, por exemplo), mas estruturais (teria que explicar-se o sentido e justificativa teórica dessa exclusão).

Nas mesmas normas PCNEM fala-se que “...como professor de Filosofia está (desde sempre já) convocado a honrar uma tradição cujo motivo originário, historicamente renovado, é o páthos da perplexidade, a troca de certezas por dúvidas e a busca de esclarecimento”. Mas o estudante crítico pergunta-se por que, como filósofo, estaria (desde sempre já) obrigado a honrar apenas a tradição filosófica européia, porque não pode honrar também outras tradições, e por que o pathos da perplexidade não pode ser exercido em perguntar, de maneira perplexa, pelos motivos mais profundos deste curioso recorte dentro da história do pensamento. São os próprios documentos curriculares que dão instrumentos para fazer esta crítica interna a essa maneira estreita de entender a “história” das atividades filosóficas no mundo.

A perplexidade vai em aumento quando o estudante conhece as normas para a prova ENADE, que fala de uma avaliação que contempla temas como sociodiversidade, multiculturalismo e inclusão, biodiversidade, etc, mas cujo conteúdo temático é única e exclusivamente europeu; desde tabelas de verdade até éticas do dever e filosofias francesas contemporâneas, sem qualquer item que se refira a pensadores nacionais, latino-americanos ou de qualquer outra parte do mundo. Isto não é um problema externo às normas, mas interno, na medida em que elas proclamam objetivos como a “criação de um pensamento crítico”, o “respeito pela diversidade”, a tematização da própria noção de “filosofia” e o “exercício da cidadania”, objetivos que parecem difíceis de atingir mediante uma noção tão limitada e excludente de “história da filosofia”. De fato, na portaria INEp de 2005, no artigo 5º haveria que colocar que os objetivos são: (a) “compreender os principais temas, problemas e sistemas filosóficos europeus”, (b) “servir-se do legado das tradições filosóficas européias para dialogar com as ciências e as artes e refletir sobre a realidade”, e (c) “transmitir o legado da tradição européia e o gosto pelo pensamento inovador, crítico e independente”. Só que com este acréscimo a formulação dos objetivos fica quase paradoxal: para formar um pensamento inovador crítico, diversificado e independente devemos utilizar uma única tradição de pensamento?

Se aqueles 25 séculos sagrados são apresentados como o diferencial do filósofo a respeito dos outros profissionais, significa que Giovanne Reale e Patrick Coppleston são genuínos historiadores da filosofia, mas Antonio Paim e Jorge Jaime não; eles devem ter historiado alguma outra coisa que não filosofia. Isto significa também que os pensadores europeus atuais, como Derrida e Habermas, fazem filosofia porque continuam naquela tradição dos 25 séculos, enquanto que Miguel Reale, Mauricio Beuchot ou Carlos Astrada não fazem filosofia mas alguma outra coisa, na medida em que seguem as tradições do pensamento brasileiro, mexicano ou argentino, respectivamente (além de referir-se também à tradição dos 25 séculos). Estamos curiosos por saber quais seriam os argumentos para negar que os pensamentos de argentinos, mexicanos e brasileiros (e africanos, etc) sejam filosofia, e, portanto, não merecedoras de figurar numa “história da filosofia”.

Salienta-se nas diretrizes que não se trata apenas de erudição ou de repetir conteúdos, ou de decorar os diversos sistemas de filosofia, mas de argumentar, expor idéias e criar consciência crítica. Nas Orientações curriculares para o Ensino Médio, fala-se da formação em filosofia que capacite também “para a análise e a reflexão crítica da realidade social em que se insere”. Salienta-se que “...a Filosofia é corrosiva mesmo se irreverente...”. Mais adiante, diz-se que a Filosofia “...não pode ser um conjunto sem-sentido de opiniões, um sem-número de sistemas desconexos a serem guardados na cabeça do aluno que acabe por desencorajá-lo de ter idéias próprias”. Diz-se que a história da filosofia não deve ser considerada como “um saber enciclopédico ou eclético”, e que não deve ser “mera reprodução” ou “um somatório de idéias que o estudante deva decorar”.

Esta posição parece muito “avançada”. Deixemos de lado se ela é de fato implementada no ensino, tanto médio quanto universitário (a tendência perversa do estudo histórico é, inconscientemente, se tornar enciclopédico e ornamental). Mesmo que isto fosse de fato observado, esta tolerância a respeito dos estudos “históricos” tende para a básica intolerância e desigualdade originária na escolha dos próprios conteúdos dessa “história da filosofia” que deverão ser estudados com aquela atitude “tolerante”. Mesmo que façamos um uso “crítico”, inovador e independente da história oficial da filosofia, esta não terá surgido de uma atitude crítica, inovadora e independente, mas da sistemática exclusão de pensamentos.

Então, prévia á questão de se fazemos ou se devemos fazer mera “história da filosofia” e não autêntica filosofia (um problema que costuma ser colocado nas discussões sobre filosofia no Brasil), está o problema de que atualmente nem história da filosofia se faz, mas apenas história daqueles 25 séculos de pensamento europeu. Antes de comprar a briga contra os meros comentadores e exegetas haveria que tentar ser um comentador completo, um exegeta completo.

Em outros testes meus sobre esta temática já salientei como funciona performativa e ontologicamente a categoria de “qualidade”. Ela é entendida em dois eixos de exclusão: um trabalho filosófico é “de qualidade” se tiver uma boa construção técnica de conceitos e argumentos e um bom conhecimento da história da filosofia (os famosos 25 séculos). Isto é totalmente consensual. A idéia de que fazer filosofia consiste em gerar conceitos e em argumentar exclui estilos filosóficos intuitivos e não lineares, recursos às opiniões da experiência cotidiana e apelo à retórica mais do que à lógica. Novamente nas Orientações Curriculares vigentes esta idéia está muito clara; se apresenta a Filosofia como “...articulando noções de modo bem duradouro que o porventura afetado pela volatilidade das informações”; evitando “a gratuidade da opinião”. E: “É importante registrar que uma certa dicotomia muito citada entre aprender filosofia e aprender a filosofar pode ter papel enganador servindo para encobrir, muitas vezes, a ausência de formação em véus de suspeita competência argumentativa de pretensos livres-pensadores”.

O documento PCNEM é ainda mais sinistramente expressivo a respeito: “Ao serem apresentados ao aluno, os conhecimentos filosóficos, abstratos por sua natureza, exigirão dele um esforço de inteligibilidade a que normalmente, isto é, na perspectiva do senso comum cotidiano, não estão acostumados. É necessário que ele tenha ultrapassado o estágio do egocentrismo léxico – que consiste na dificuldade que tem o jovem leitor de aceitar a argumentação do autor, já que ainda continua envolvido em suas próprias fantasias e idéias – e atingido o estágio da disciplina receptiva – que consiste na descentração necessária para abandonar (temporariamente) seu próprio ponto de vista e seguir a argumentação do autor, considerando o ponto de vista deste”.

O apressado parêntese com a palavra “temporariamente” dentro, aparece como sinal da própria consciência dos autores da força autoritária deste texto terrível, do seu

próprio caráter coercitivo, dominador e passivizante; é exigido do estudante total entrega ao texto, anulando-se como leitor e intérprete, considerando-se suas reações apenas como “fantasias”, como se o autor que está sendo lido não estivesse expondo as suas próprias, talvez melhor montadas num aparato argumentativo e erudito mais impressionante. Esta idéia de que o aluno, especialmente de graduação, não pode dizer nada nem contestar nada mas apenas “aprender” é um dos conteúdos absolutamente consensuais na comunidade de filósofos exegetas, e um de seus dispositivos mais claros e eficazes de dominação e de exclusão.

O excluído pelo uso performático da categoria da “qualidade” é aquele pensador que preferiria ter modestos conhecimentos de história da filosofia (mesmo que entendida num sentido muito mais largo que o usual) e tentar pensar por si mesmo, com suas próprias forças reflexivas, certos problemas que lhe afligem, que é o que o filósofo sempre fez. Se a “qualidade” for definida pelo conhecimento da literatura relevante, o domínio de técnicas de exposição de idéias, colocação de um problema, argumentação, consistência e a obtenção de resultados, um corolário espantoso disto consiste em descobrir que não apenas os clássicos latino-americanos, mas também os próprios filósofos europeus (de Parmênides a Wittgenstein) não se enquadram nos critérios institucionais de “qualidade”. Seria consistente, portanto, excluí-los, mas, pelo contrario, são louvados como “grandes filósofos”.

O uso excludente e ontológico da categoria da “qualidade” decreta como inexistentes trabalhos que seguem outras técnicas de exposição (literárias, fílmicas, jornalísticas, associativas, retóricas), ou que não se suportam sobre fortes referências históricas (europeias, claro). É muito importante captar aqui plenamente o poder ontologizante da categoria de “qualidade”, pois é pelo meta-discurso sobre a “qualidade” que certas obras filosóficas não aparecem; e nem sequer é preciso que se dirijam palavras específicas contra o que está sendo suprimido, já que sobre o nada, nada precisa ser dito.

O uso eliminatório da categoria de “originalidade” (outro distinto membro do conjunto de categorias excludentes) mostra alguns peculiares requintes de perversidade; ela funciona assim: quando tentamos interpretar um filósofo europeu e dizemos que ele afirmou tal ou qual coisa, alguém replica: “Não, Schopenhauer (ou Wittgenstein, etc)

nunca disse tal coisa; você está deturpando as idéias do autor”. Mas, curiosamente, quando estamos tentando filosofar com as nossas próprias cabeças, alguém nos faz notar que isso foi, precisamente, o que já algum filósofo europeu (Schopenhauer, Wittgenstein) disse. Isto significa que quando pretendemos expor um autor não conseguimos porque, segundo nos dizem, introduzimos idéias nossas no filósofo; mas quando tentamos colocar as nossas próprias idéias tampouco conseguimos, porque agora somos acusados de introduzir idéias de outros nas nossas. Aqui as duas categorias performáticas agem de comum acordo: se coloco idéias minhas no filósofo que analiso, faço um trabalho “sem qualidade” (deturpo o autor); mas se simplesmente repito as idéias de outro como se fossem minhas, faço um trabalho “sem originalidade” (e talvez desonesto).

Outra perversidade no uso discriminatório e redutivo da categoria de “originalidade” é a assimetria da sua exigência; quando Farias Brito faz a sua filosofia ele é acusado de repetir Schopenhauer; mas quando Descartes repete quase literalmente Agostinho, ele não deixa de ser original por causa disso. Mersenne e outros argüíram que quando Descartes formula o *cógito* o faz em outro sentido diferente do agostiniano, mas o mesmo se poderia dizer a respeito de Schopenhauer de Farias Brito. Os defensores de Descartes alegam que as idéias estão ali para qualquer um, e que é normal que dois pensadores que se debruçam sobre as mesmas questões acabem apresentando superposições; mas isto mesmo se pode aplicar para inocentar Farias Brito quando expõe idéias de Schopenhauer ou quando um espiritualista brasileiro usa Henri Bergson. A tendência perversa da categoria de “originalidade”, como é usada correntemente, é exigir do pensador latino-americano o que não é exigido do europeu, e não deixar o primeiro se beneficiar dos argumentos que inocentam o segundo. Parece óbvio que a linha de defesa em favor de Descartes é basicamente correta, mas ela é universalizável: ser original não significa não fazer alusão a problemas, idéias e autores anteriores, mas fazer uma reapropriação de questões já abordadas por outros²⁰.

É curioso, igualmente, que tanto se insista na “falta de originalidade” dos trabalhos filosóficos locais (e latino-americanos em geral), mas, por outro lado, como

²⁰ Ver “Descobrindo a pólvora: o caso René Descartes”, no Diário de um filósofo no Brasil.

vimos, se insista tanto no preparo do filósofo em “sólidos conhecimentos históricos”. A idéia, totalmente aceita pela comunidade brasileira e presente nos documentos oficiais antes mencionados, de que filosofar só surgirá de “sólidos conhecimentos prévios”, enfrenta vários inconvenientes: primeiro, o problema de quando acaba essa formação; pelas informações hoje disponíveis mediante os modernos meios de armazenamento e transmissão de informações, ninguém pode esgotar o conhecimento de todas as fontes, por mais modesta que seja a delimitação da sua área de competência; segundo, é muito duvidoso que de trabalho exegético e erudito surja alguma vez trabalho original, porque se trata de atividades e intencionalidades de natureza diferente; e talvez o excesso de informações iniba a própria criatividade, em lugar de estimulá-la. Filosofar é uma atitude, um apropriar-se de problemas, e não algo que surgirá em decorrência de conhecimentos. Aqui temos que nos perguntar por que ter informações prévias é indispensável ao filosofar, e qual é o tipo de filosofia que exige esse preparo.

Por último: quando nos insurgimos contra a exclusão ou eliminação de filosofia somos levados à acentuar as nossas concretas situações de dependência, a nossa recusa insurgente contra um universal abstrato e sobre-imposto. Aqui a ironia chega ao paroxismo: a própria estrutura que nos exclui da universalidade e nos obriga a ser locais à revelia, nos acusa depois de não sermos universais. É óbvio que ao se insurgirem contra os critérios de qualidade e originalidade acentuando a própria circunstância filosófica, os pensadores de América Latina saem fora do círculo da formulação das problemáticas filosóficas européias, e, com isso, são acusados de perderem universalidade e de serem interessantes apenas localmente.

Suponha, por exemplo, o problema da “fundamentação da moral”. Isto é uma questão apresentada como universal e, portanto, sobre a qual um filósofo de qualquer parte do mundo pode se debruçar para tentar dar-lhe uma solução e fazer assim uma “contribuição” à problemática. Esta é a maneira padrão do Brasil se colocar a questão da filosofia, como atividade universal que se debruça sobre problemas objetivos; e se “não há filosofia no Brasil” é porque, até hoje, não houve uma “contribuição” brasileira relevante para a solução de problemas objetivos e universais como o da “fundamentação da moral”, que fosse internacionalmente reconhecida e discutida. Mas a expressão “fundamentação da moral” é um termo composto que inclui o termo “moral”; antes de

engajar-nos na questão específica da fundamentação da moral, deveríamos perguntar qual é a moral que estamos sendo convidados a fundamentar.

Às vezes, a moral formulada desde Europa tolera a opressão como, por exemplo, quando prega a aceitação estoica ou a resignação cristã como virtudes diante das “adversidades”. É claro que há múltiplas categorias e subsídios de ética européia que são úteis para criticar a colonização e a depredação de culturas. Em lugar, pois, de debruçar-se cegamente sobre uma problemática pretensamente “universal” e tentar de dar-lhe uma “solução” e ser assim “reconhecido internacionalmente”, haveria pelo duas duas linhas alternativas de pensamento ético desde América Latina: ver como as categorias morais “universais” podem ou legitimar situações inadmissíveis de um outro ponto de vista moral (desde outra universalidade), ou fornecer suicidamente elementos críticos que condenem moralmente (sem mudar as noções de moralidade vindas de Europa) os procedimentos que mantém América Latina no registro da dominação e do desaparecimento intelectual.

Mas neste ponto o profissional brasileiro de filosofia reage dizendo que tudo isso é um problema “político” e não “estritamente filosófico”; que a solução de um problema filosófico não pode fazer alusão à América Latina ou a Europa, mas à humanidade; e que a filosofia deve ser deixada “livre” para desenvolver-se sem imposições nem agendas políticas que lhe são estranhas (é o que se diz, por exemplo, nas Diretrizes Curriculares a respeito do “exercício da cidadania”: exigir da filosofia que seja útil ao exercício da cidadania seria um objetivo “externo”, “alheio à dinâmica própria da filosofia”). Esse intelectual – ele mesmo excluído – é incapaz de ver que a questão da “fundamentação da moral” já está politizada de ponta a ponta já no momento mesmo de ser formulada.

A emancipação intelectual é um tema filosófico universal tratado por filósofos de todo mundo; a situação latino-americana (desde as guerras de independência no século XIX até as novas formas de dominação cultural) não apenas traz “novos aportes” para uma problemática ética pré-existente, mas contesta a sua pretensa “universalidade”. América Latina pode ser a universalidade perdida do pensamento europeu, de maneira que a afirmação de que o pensamento latino-americano “carece de universalidade” deveria ver-se como um conflito entre diferentes idéias de universalidade, e não como

um estigma do nosso pensamento. Lembrando a frase lapidar do professor Boaventura Santos: “A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (“Para além do pensamento abissal...”; em: Epistemologias do Sul, p. 39). Teríamos que situar a filosofia no Brasil nesta distribuição sacrificial, onde a nossa inexistência contribui para constituir a universalidade da filosofia hegemônica, universalidade que depois, paradoxalmente, nos é exigida.

Toda esta reflexão tem me levado a pensar que existe no Brasil uma espécie de demanda puramente formal por filosofia “de qualidade”, “original” e “universal”, já que os mecanismos básicos que orientam a produção e avaliação de filosofia no país – mecanismos de exclusão intelectual e desaparecimento de qualquer gesto filosófico autônomo - precisamente impedem o ato singular de filosofar que, segundo vejo, está muito mais presente em outros países latino-americanos.

ESCRITOS DESDE OUTRA MILETO (Cartas para Murilo Seabra e outros jovens filósofos de Brasília). (Em torno de 2007-2008).

(I). FILOSOFIA SEM NOME

Murilo e outros:

Para escolher um nome para o tipo de filosofia que nos interessa fazer (apesar de cada um de nós, possivelmente, entendê-la de maneira diferente, o que não é problema), seria interessante resgatar muita coisa que foi dita nos e-mails entre finais do ano passado e o momento atual, para ir construindo uma espécie de programa aberto de tipos de textos que pode ser interessante criar (mas tudo sempre como sugestão, jamais como obrigação ou postulado ou qualquer outro tipo de sabedoria ferida). Eu fiz um apanhado do que poderiam ser textos dessa “filosofia inominável” (e este não seria já um bom nome?), que lanço agora na mesa virtual para depois tecer considerações sobre nomes:

- (a) Escrever textos longe da sobriedade analítica e fugir da ideia da sobriedade estar mais perto do “real” (enquanto mais austero mais real). Ezio Bazzo escreve de maneira insultante porque a coisa mesma assim o exige, porque o real é tão ridículo, insustentável e picareta que já não permite qualquer réplica racional e sóbria que não falsifique tudo, que não seja parte do ridicularizado. O insultante e exagerado dos livros de Bazzo não é algo de gratuito, como os acadêmicos e o próprio Bazzo sustentariam²¹.
- (b) Como corolário do anterior, sempre se poderiam escrever textos austeros e analíticos num exercício de ironia consumadora, levando o

²¹ Ezio Bazzo é um escritor brasileiro, prolífico autor de muitos livros não convencionais, que sempre foi um referencial importante para nossos grupos na questão da escrita de textos alternativos. Bazzo é um anarquista de maneira que a ideia dele ser um filósofo, se lhe for transmitida, lhe provocaria grandes gargalhadas. (Nota de 2020).

absurdo da “sobriedade” até seu paroxismo não sóbrio. (Uma idéia que tenho há muitos anos, e que já comentei com o próprio Ezio Bazzo tomando sopa no Green’s, seria escrever um tratado super-erudito e analítico, cheio de notas e citações, sobre a obra filosófica de Ezio Bazzo, considerando-a como obra acadêmica relevante, construindo o que seria uma paródia do estilo filosófico oficial).

- (c) Fazer textos (interessantes) sobre textos ou questões desinteressantes (sobre livrinhos de autoajuda, histórias de quadrinhos, uma frase escutada numa cantina, uma igreja ou uma biblioteca, um acontecimento na rua, ou, inclusive, sobre um texto de algum “filósofo menor”). “Pode-se escrever uma tese filosófica sobre uma única frase, como ‘É preciso ver o lado positivo das coisas’” (Murilo). Eu quero aplicar isto à filósofos brasileiros que, às vezes, escreveram uma frase particularmente interessante, como, por exemplo, a famosa frase de Tobias Barreto (não a cito literalmente, porque não me lembro bem): *“É verdade que a escravidão é natural. É uma verdade da natureza que alguns seres humanos devam servir e outros devam mandar. Mas é uma verdade da cultura que os seres humanos sejam todos iguais”*.
- (d) Em carta de 16 de fevereiro de 2007, Murilo salienta a questão da criação de programas de pesquisa próprios; isto é para mim fundamental. Ele menciona Vilém Flusser, a “Fenomenologia do brasileiro” e a sua idéia de estudar as especificidades culturais brasileiras, como o carnaval. (Neste item, eu gostaria mostrar como o brasileiro é o ser humano (sim, sem “h”) menos carnavalesco do planeta, que concentra o carnaval em “cinco dias de folia” para poder depois ser preconceituoso e certinho nos outros 360 dias do ano). (É “humano” mesmo, sem “h”: num outro e-mail eu explico como, na história ancestral do humanismo, o ser humano foi perdendo tudo, até o “h”).

- (e) Exercícios autistas de filosofia contra a criação de “comunidades de discussão” (uma obsessão da Academia atual). Zombar das autoimagens dos filósofos, escrever contra a idéia que Heidegger ou Wittgenstein tinham de suas próprias revoluções filosóficas.

- (f) Antropofagizar os clássicos. (Acho muito importante resgatar a herança cultural da Semana de Arte Moderna para a filosofia. Eu já incluí a “*Esthetica da Vida*” de Graça Aranha num curso meu, com grande interesse dos alunos. Tem que ler Oswald De Andrade. Tem que ler muita literatura. Eu estou voltando vigorosamente à literatura nestes últimos anos de vida, Hermann Broch, Kundera, Lispector, Guimarães Rosa, Virginia Woolf, Dostoiewski, Thomas Bernhard, Lovecraft, Ernesto Sábato, entre outros medíocres).

- (g) Textos apenas para escandalizar os filósofos ou para tirar as pessoas do marasmo (oh, como odeio pessoas que bocejam!) ou para fazê-las pensar. Isto já seria um sinal de estar fazendo filosofia.

- (h) Textos pervertendo as tarefas “normais” do comentador. Nesta linha, Borges é fundamental pela sua estratégia de inventar escritores e comentá-los, criticá-los, compará-los com escritores existentes, refutá-los e esquecê-los. (Também se poderia escrever literatura secundária de um filósofo que não existe, e de quem se conhece apenas a literatura secundária). Existe o livrinho de Juan Nuno, “*La filosofía de Borges*” (Fondo de Cultura Económica, México, 1986). (Nos “*Textos de Filosofia Subjetiva*”, meu primeiro livro, publicado em 1985 (em colaboração com o hoje professor pesquisador Robson Reis), eu inventei o filósofo “Schopinoza”, que concentra a parte comum de Schopenhauer e Spinoza. Eu gostaria muito fazer um tratado de 400 páginas sobre o pensamento vivo de Schopinoza, o pensador que mais tem me influenciado ultimamente. A grande vantagem de trabalhar com filósofos inexistentes e que eles são imunes a qualquer *argumentum ad hominem*). (Enquanto não se definir um *argumentum ad personam*).

- (i) Nós não temos uma tradição, portanto, não precisamos ter nenhuma. Ou, como eu prefiro dizer: “Nós não temos uma tradição, portanto, nós a partir de agora somos a tradição”. Não fiquemos dizendo: “Não temos tradição”, porque isso perpetua o não tê-la. Não sei se precisamos dela, mas, de toda forma, já a somos.
- (j) Não se precisa saber nada de “história da filosofia”. De maneira que também haveria textos que simplesmente não se debruçariam sobre qualquer momento da história da filosofia, ocidental ou acidental.

A idéia de filosofia que estes tipos de textos transmitem é a de que à filosofia deveria aplicar-se o que um dos Pink Floyd disse uma vez sobre o rock’ an roll: “Rock’ an roll é tudo o que nós quisermos que seja”. Não de uma maneira arbitrária, mas motivada pelas coisas mesmas: são as coisas as que exigem que filosofemos sobre elas, de maneiras tão variadas, estranhas e íngremes quanto as coisas mesmas. Não que a realidade exija “representações” diversas; podem ser respostas não representacionais (e nem precisam ser textos escritos, podem ser as fotografias batidas por um cego, como no filme “A prova”, de Jocelyn Moorhouse).

Nos textos de Murilo se trata da livre exploração das possibilidades do pensamento, filosofia rabiscada por crianças, como as pichações de Basquiat. Parafraseando Murilo (24 de janeiro 2007), podemos escrever: “...*uma caixa de fósforos é filosofia? Uma folha em branco é filosofia? O universo é filosofia? O vácuo é filosofia? Uma calçada rachada é filosofia? Queimar uma bruxa numa fogueira é filosofia? Um grão de arroz é filosofia?*” E continuar assim: um filme é filosofia? Uma fotografia é filosofia? Um artigo de jornal é filosofia? Uma dança é filosofia? Uma tentativa de suicídio é filosofia? Uma manifestação grevista é filosofia? Depenar uma galinha e soltá-la no meio de uma discussão sobre a definição de consciência é filosofia? Um livro de filosofia é filosofia?

Música sem melodia nem tom ainda é música, poesia sem rima é poesia, escultura e pintura sem modelos é ainda pintura e escultura. E a filosofia é sem quê? Filosofia sem argumentos, sem teses, sem comentário, sem bibliografia, sem argüições,

sem refutações, sem forma de paper para congresso internacional em Viena, sem um bom selo editorial, sem linguajar técnico, sem um prefácio justificador, sem nenhum filósofo clássico como referência, sem dedicatória à mulher sem a qual não, sem agradecimentos nem epígrafe, sem citações nem autoridades, sem notas de rodapé...tudo isso é ainda filosofia? (Eu diria: sem tudo isso, começaria talvez a haver filosofia).

Em decorrência de tudo isto, eu penso agora num NOME para a filosofia que queremos fazer. Devo dizer que de todas as propostas que apareceram, gostei mais de “Filosofia Mínima”, mas que também a descartaria porque, na verdade, a idéia que se pretende passar é a de uma filosofia com o mínimo de definição possível; mas a idéia que o nome passa é que, sendo “mínima”, poucas coisas serão filosofia. É como se houvesse a seguinte correlação: “Quanto mais definição, menos formas de fazer filosofia” (filosofia acadêmica), e “Quanto menos definição, mais formas de fazer filosofia” (é o que pensamos desde a outra Mileto). Então, na verdade, a filosofia acadêmica é mais minimalista neste sentido porque a sua definição é maximal. A filosofia que interessa é a inversa: a sua definição deve ser mínima, mas as formas de filosofar que ela possibilita devem ser, pelo contrário, diversas. Por isso é que “Filosofia Mínima” não me convence.

Gostei de uma possibilidade que apareceu num e-mail recente de Murilo (de 25 de junho): “Tudo é filosofia”. Esse nome é realmente pictórico! (Na verdade, as listas propostas estão sempre buscando um adjetivo adequado para “filosofia”, “filosofia.....alguma coisa”, enquanto que o nome “Tudo é filosofia” subverte isso. Concordo com ele que o nome “filosofia” não deveria desaparecer). Também gostei da idéia de Murilo de nos assumir como pobres, marginalizados (ou mesmo como marginais), como “sudacas”, como nos chamam os madrileños, como subdesenvolvidos. (No final dos “Textos de Filosofia subjetiva” e do “Projeto” eu fiz a mesma coisa). Então, seguindo essa idéia, alguns nomes poderiam ser: “Filosofia pobre”, ou “Filosofia frouxa” (esta é a palavra que os acadêmicos utilizam para referir-se a filosofia não acadêmica). “Filosofia perdida” (sem identidade). Eu não gosto de “Filosofia nômade” porque este termo está associado com Deleuze, mas poderia ser “Filosofia vagabunda”, “Filosofia errática”, “Filosofia sem rumo”, ou coisas semelhantes.

Eu já utilizei em meu livro de 85 a denominação “filosofia sem lugar”. O capítulo II desse livro chama-se: “Diário de um filósofo sem lugar” (antecedente direto do atual “Diário de um filósofo no Brasil”. Não sei se alguém tem aquele livrinho de 85, tem muita coisa ali que pode ser aproveitada para as discussões).

Propostas mais niilistas poderiam ser: “Filosofia Inominável”, “Filosofia sem nome”, “Fragmentos dos pós-socráticos”, “socráticos menores”. Mas meu voto final vai para: (1) Filosofia sem lugar; (2) Tudo é filosofia; (3) Filosofia menor. Não se precisa concordar em tudo para lançar um movimento. “Tudo é filosofia”. Filosofia frouxa, Filosofia fraca, Filosofia menor, Filosofia sem identidade. Tudo é água. Filosofia Pop. Filosofia pobre.

Eu gosto de ser guru inspirador, mas devo dizer que sou um ser dividido, e que são meus alunos criativos os que me influem e me fazem pensar novamente, medir as minhas concessões à academia, e começar a tentar fazer filosofia livre.

(II). SOBRE OS PERIGOS DE INSTAURAR ALGUMA COISA (QUALQUER COISA)

Murilo pensa que escrever um livro seria importante. Eu não sei se um livro seria importante, mas se um livro for importante, poderia ser um livro de Murilo com seus aforismos sobre comentadores. Poderia chamar-se: “Penetração na Comentariologia” ou “Alegações contra um Papagaio Erudito”, ou “Crítica da Razão Careta”, ou algo do gênero. Eu penso que deveria ser um livro dele, um livro, digamos assim, metafilosófico, com todas as suas idéias sobre filosofia, professores de filosofia, cotas, disciplinas, comentadores, “dizer que p”, filosofar sobre tudo, etc.²² Ele já tem muito material sobre isto, dos últimos 5 anos pelo menos. Não concordo em que o livro deveria incluir os nossos e-mails, mas alguma coisa a ser artesanalmente extraída deles, em todo caso, com um martelinho ou uma pequena picareta.

²² O livro “Metafilosofia”, de Murilo Seabra, foi publicado em 2013 num lançamento memorável na Livraria Cultura do Shopping Iguatemi, assistido por poucas pessoas indispensáveis.

De toda forma, o pensamento negativo mostra que é sempre perigoso (muito, muito perigoso) instaurar qualquer coisa. Instaurar algo significa colocá-lo no chão, e já se sabe que qualquer coisa que toca no chão apodrece. O que de lindo e criativo tem este intercâmbio de idéias e de “sensações conceituais” (mais que de conceitos) é a sua total indeterminação e abertura. Quando houver um livro, quando houver um movimento, quando houver uma corrente, quando houver uma literatura, etc, tudo se empobrecerá, assim como as nossas vidas miseráveis são um empobrecimento do riquíssimo nada em que os nossos desastrados pais poderiam ter-nos deixado se tivessem tido alguma imaginação.

Confesso que, como velho filósofo, tenho outra preocupação com tudo isto, e quero apresentá-la aqui para vocês. Eu falo de maneira muito descontraída com Murilo e Marcos e Jorge Alam e Danilo Pimenta, etc, tal como eles são AGORA. Mas vamos criar uns personagens aos que vou chamar festivamente Murilo-38, Marcos-38, Jorge Alam-38, Danilo-38, que são todas essas pessoas com 38 anos e eu já morto (isso, lá pelos anos 2020, mais ou menos)²³. Em geral, filósofos sempre tiveram muito medo de professores de filosofia. Esse é um dos motivos pelos quais deixei de ir a congressos de filosofia: a presença de tantos professores me inibe e intimida de uma maneira terrível. Seu *savoir faire*, sua atitude descontraída, sua maravilhosa maneira de fazer política, de “dominar a situação”, sempre me deixam na posição de uma criança tola e ingênua que não sabe onde botar as mãos. Mas eu não tenho medo apenas dos atuais professores de filosofia, mas também dos professores de filosofia em que poderão transformar-se meus atuais alunos, e especificamente dos professores de filosofia em que vocês podem ter se transformado no ano 2020.

Os filósofos de Mileto vão sofrer profundas transformações, tanto físicas quanto mentais. Eles vão engordar, vão envelhecer, vão se tornar feios e barrigudos, vão perder cabelo, vão se casar, vão ter filhos, comprar carros, viajar pelo mundo, e vão se tornar cínicos, ricos e autosuficientes, vão olhar para trás com desprezo e vão dizer, talvez: “Quanta ingenuidade! Como eu era convencido! Como eu pensava que já era filósofo! E aquele Cabrera nos dava corda, nos animava a continuar com aquela encenação sem conteúdo nem futuro! São os outros que tinham razão, os nossos professores

²³ Curiosamente, estou fazendo a correção deste texto em abril de 2020, Ano do Vírus.

acadêmicos que queriam que fôssemos apenas comentadores competentes. Eles estavam certos! Nós poderíamos ter aproveitado esses anos todos para completar uma sólida formação de conhecimentos em lugar de ficar balbuciando as nossas pobres idéias pretensamente próprias. Cabrera nos levou à sério e com isso nos fez muito mal!”. Eu posso chamar isso a síndrome de Robson Reis, um garoto que escreveu comigo um livro em 85 (precisamente, os “Textos de Filosofia Subjetiva”, onde cunhei o termo “filosofia sem lugar” ao qual fiz referência em e-mail anterior), e que se transformou hoje num conceituado pesquisador de Heidegger que deve olhar com horror para seu passado de suposto “filósofo” comigo. A passagem do tempo é algo terrível, terrível, terrível.

Eu gostaria, pois, incluir urgentemente em nosso mail list as seguintes pessoas: Murilo-38, Marcos-38, Jorge Alam-38, Danilo-38, e toda essa turma de trinta-e-oitences que andarão por ai em torno de 2020 dizendo não sei o quê. (Escolhi esse número de propósito, porque é aos 38 que se sabe qual é o real calibre de um filósofo). E quero dizer: melhor não instaurar coisa alguma! Qualquer coisa que for feita nunca terá a grandeza do não fazê-lo: a página em branco de Baudelaire. E, por outro lado, jamais haverá arrependimento pelo não feito.

A respeito do acontecimento no Teatro Nacional daqui a dois anos²⁴, eu creio que deveria tentar-se de fazer algo que tivesse a menor existência possível. Neste sentido, um escritor guru seria o argentino Macedônio Fernández, pouco conhecido por estas bandas, e que teve forte influência sobre Borges. Poderia fazer-se um concubinato entre Macedônio e Oswald de Andrade do qual nascesse um maravilhoso nada, capaz de arrasar toda a filosofia afirmativa já feita ou por fazer, incluída a nossa.

Brasília, 4 de agosto de 2007-08-04

Após meu anterior e-mail niilista, estou enviando outro mais construtivo. Embora construir também seja parte do nada.

²⁴ Um abortado projeto de Murilo de fazer uma Semana de Filosofia diferente, mimetizando a famosa Semana do 22 do século passado. Lembro que ele não queria esperar a 2022 porque “faltava muito tempo”. Agora esse tempo passou e já podemos pensar numa Semana de Filosofia Moderna de 2022 toda oswaldiana.

Assim como Robinson Crusoe deu-se por conta de não estar sozinho na ilha depois de descobrir a pegada de Sexta-Feira na areia, assim eu penso que tampouco nós, filósofos da Outra Míleto, estamos sós, e estava pensando se não seria bom começar a ligar-nos com pessoas que pensam quase as mesmas coisas do que nós e que deixaram alguma pegada na areia que a gente pudesse descobrir para saber que não estamos sós. Estou pensando, por exemplo, no grupo de estudantes de Direito em torno do trabalho de Luis Alberto Warat. Não sei se já conhecem a figura. Também é argentino, como Borges, Macedônio Fernández e eu (muita gente é argentina, vocês não acreditariam). Ele tem uma filosofia carnavalesca do direito, e cronopiana (baseada em Julio Cortázar, outro argentino! apesar dos brasileiros dizerem que é belga por pura inveja), ligada com cinema, poesia e muita bebida.

A última vez que o vi (ele é enormemente gordo, e parece que está um pouco frágil de saúde, mas tem numerosos seguidores) foi numa festa ao ar livre, nos jardins da Faculdade de Direito, regada a cerveja e encenações dramáticas²⁵. Eu creio que todo esse pessoal do Warat está cansado das mesmas coisas que nós estamos cansados. Não seria o momento de deixar de lado as muitas diferenças (que seguramente existem) e ver o que esses outros grupos andam fazendo por aí? Gostaria muito saber o que vocês opinam. (Warat publica muito, alguns de seus livros são “A ciência jurídica e seus dois maridos”, “Manifestos para uma ecologia do desejo”, “El cine y el horror del olvido”, “Os quadrinhos puros do direito”, todos contidos no volume I de suas Obras, chamado “Territórios desconhecidos”). Também Gonzalo Armijos, de Goiânia, um grande amigo meu, equatoriano, é totalmente simpático a estas ideias e tenta passá-las para seus alunos de graduação. Segundo me contam, os estudantes de Goiânia escutam Gonzalo no início do curso, mas os do último curso já não dão muita bola, e os do mestrado, já definitivamente o ignoram; tudo o qual fala muito em favor do Gonzalo e mal dos estudantes. Esta é outra pessoa que, talvez, poderia ser incluída em nosso mail list. O que acham?²⁶

²⁵ Warat morreu em 2010. Eu o conheci em Santa Maria (RS) em torno de 1979 ou 1980. Nos encontramos várias vezes em cidades de Rio Grande do Sul, em Florianópolis e em Brasília. Estávamos em diferentes graus de subversão, ele sempre mais adiantado. (Nota 2020).

²⁶ Na última vez que falei com Gonzalo, em 2019, ele estava totalmente decepcionado do Brasil, quase abandonando todos seus projetos de fazer filosofia autoral no meio brasileiro.

(III). A FILOSOFIA BRASILEIRA ENTRA NO MODERNISMO COM UM SÉCULO DE ATRASO?

Filósofos da outra Mileto:

Eu estive lendo bastante Oswald de Andrade e vejo que os anseios de Murilo, Jorge Alam e outros jovens filósofos de Brasília manifestam sinais do que se chamara, naquela época, vanguardismo: o desejo de fazer coisas novas, de explodir as formas tradicionais de pensamento, de criticar toda forma de realismo estático, mimético, acadêmico ou fidedigno, de diversificar os estilos expositivos de idéias, de desafiar a racionalidade linear e meramente argumentativa, de politizar a filosofia num sentido poético e reflexivo, de atacar os esquemas rígidos do acadêmico, todas estas fortes e acentuadas características do modernismo vanguardista.

No linguajar culto-bárbaro do final do século passado não se deve confundir modernismo com modernidade. A modernidade é Descartes, Bacon, Kant, a verdade como correspondência, a moral como imperativo, o romance naturalista e a arte realista. É contra a modernidade (contra essa modernidade) que o modernismo se revolta. Se os pós-modernos querem ultrapassar também as vanguardas, eu creio que os filósofos da outra Mileto deveriam ser anti pós-modernidade. (Eu não me vejo “pós-moderno” em absoluto, apesar de que Agapito Maestre me disse uma vez na Espanha, após uma apresentação minha sobre ética e política negativa em La Mancha, que eu era um pós-moderno. Talvez Murilo veja a pós-modernidade de outra maneira e possa esclarecer).

As idéias de Murilo acerca do experimentalismo na arte do século XX (por que consideramos Strawinski como música, Beckett como teatro e Godard como cinema sendo que esses autores desrespeitam quase todos os elementos característicos dessas atividades) e de como poderia ser ainda filosofia uma filosofia sem comentários de clássicos, sem um assunto fixo nem mesmo pertencente à “tradição filosófica”, sem bibliografia, etc, são, me parece, idéias modernistas e vanguardistas que estão sendo pensadas somente agora, faltando apenas 14 anos para o centenário da Semana de Arte Moderna de São Paulo, ou seja, com um século de atraso!

Fiquei alarmado porque pior ainda que ver de que forma o Brasil não consegue visualizar filósofos em seu futuro, é ver que já os teve no passado e simplesmente os afogou, decretou-lhes a inexistência, mexeu com os pauzinhos da sua ontologia paroquial para que gênios como Oswald De Andrade simplesmente não fossem, não tivessem sido.

Neste sentido, descobri uma nova dimensão nessa intuição sobre Brasília como outra Mileto: Oscar Niemeyer é um moderno dos pés à cabeça neste sentido oswaldiano. (Eu lhe ouvi uma conferência na UnB, há uns 15 anos atrás, onde ele declarou: “Quando fizemos Brasília não queríamos fazer apenas algo bom; queríamos fazer algo novo, algo nunca visto”). Então, Brasília é a cidade experimental por excelência (além do que seus perversos moradores fizeram com ela, como colocar cadeiras na Catedral). Brasília está sempre aberta a novas formas; ela é auroral, como Mileto.

Acho muitas idéias oswaldianas em Murilo. Inclusive, muitos de seus antigos trabalhos, aqueles caderninhos quadradinhos com desenhos e remissões infinitas, com colunas e textos distribuídos em muitos sentidos, essa parte “concreta” de seus textos, o livro como coisa física, são totalmente Pau Brasil! Flashes, idéias incompletas para o leitor completar, bombardeando a “aura” sagrada dos textos e os autores, a coisa chocante, berrante, comovedora da rotina e do marasmo universitário, a aposta no contingente e efêmero contra o eterno e o sublime, a forte inspiração *ready made* (ele já mencionou Marcel Duchamp uma vez), o interesse pelo primitivismo contra o parnasianismo filosófico brasileiro tão bem parado sobre seus pés, o experimentalismo lingüístico (poemas com uma palavra só), etc.

Deve-se pensar, pois, como seria uma filosofia modernista. Mas se a filosofia acadêmica e profissional busca a verdade e a salvação, ela nunca entrará no modernismo. Pois a verdade e a moral são coisa antiga, algo que se opõe visceralmente a qualquer coisa experimental. Uma moral experimental é um quadrado redondo. Temos que ter uma filosofia que busque a experimentação reflexiva e conceitual: só ela pode ser moderna. Nada de buscar verdades nem, muito menos, querer salvar-se (e muitíssimo menos, querer salvar outros). Pois como faríamos para experimentar com a

verdade e com a salvação sem simplesmente abrir mão alegremente dessas noções inviáveis. Deveríamos começar a escrever como modernos.

Teriam que ser pensados textos filosóficos onde as formas reflexivas tradicionais comessem a se dissolver; fazer com a filosofia o que Godard fez com o cinema (o cinema, de certa forma, nasceu moderno, ele é, *per se*, uma forma expressiva do modernismo; mas, de toda forma, há o cinema estático e teatral dos anos 30 e 40, e a explosão formal dos 60, antecipada pelos anos 20) e o que fez Picasso com a pintura: isso que Nietzsche fez, em parte, e que deixa loucos os acadêmicos quando tentam classificá-lo dentro dos quadros da filosofia oficial. Heidegger foi, talvez, junto com o Derrida de “La carte postale”, alguém que ouviu de certa forma o recado nietzscheano, mas só pela metade. (Penso na explosão das formas filosóficas tradicionais num livro como “De caminho à fala”, por exemplo).

Wittgenstein, a seu modo, depois de sofrer a sua própria *Kehre*, também dissolveu as formas filosóficas tradicionais. Eu prefiro Nietzsche e Heidegger, mas Wittgenstein também serve. O academismo (sobre tudo o brasileiro) continua redigindo artigos e estudos sobre Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein no mais puro estilo tradicional sem incorporar as revoluções formais destes filósofos. (Neste sentido é tão importante a interpretação de Murilo de que Wittgenstein forneceu ferramentas para aplicar a coisas que não preocuparam Wittgenstein. Isto pode aplicar-se, claro, a Nietzsche e Heidegger: se pode adotar a genealogia sem preocupar-se com o cristianismo e a analítica existencial sem preocupar-se com o sentido do ser).

A ideologia vigente afirmaria ser impossível para a filosofia se tornar modernista, pois a filosofia não é arte, não é experimental, não busca o novo senão o que pode ser “defendido por argumentos”. Contra esta tendência, a questão é pensar numa filosofia Dadá, uma filosofia impressionista, uma filosofia surrealista, uma filosofia futurista, uma filosofia cubista, uma filosofia pop. Já pensaram como seria redigir um paper cubista? No linguajar de Oswald: já pensaram em escrever um paper Pau Brasil? (Murilo já fez alguns exemplos, algumas tentativas, como tentei dizer antes; mas muita coisa está ainda por ser feita). Marcos menciona, numa mensagem recente, como ele gostaria de ver “...algo como um artigo vinculando práticas religiosas tibetanas à Kripke”. Isto não seria como aquele olho que nos olha desde o interior de um

violão num Picasso? Num outro e-mail, Murilo dizia: "...a gente pode fazer na exposição uma seção chamada 'Tudo é filosofia'. Lá estariam expostos tijolos, latas de sardinha, cesto de lixo cheio de papel amassado, uma caneta...E um texto exegético...". Isto é completamente Pau Brasil, apesar de eu achar demasiado ousado para começar. Pois, obviamente, todas estas atividades são marginais a respeito da universidade, mas algumas coisas podem ir aos poucos sendo implementadas. Não são coisas para pôr no Lattes já de entrada.

Tem que fazer isso, desenvolver o experimentalismo reflexivo nietzscheano via Oswald de Andrade mesmo com um século de atraso. Se não for feito agora um grupo de jovens começará a pensar nisso novamente lá pelo 2107, talvez....Será aquele tipo de pensamento condenado a ser perpetuamente pensado pela primeira vez, sem sair nunca do lugar.

Para despedida, ouçam a coisa mesma:

vicio na fala

Para dizerem milho dizem mio

Para melhor dizem mió

Para peor pió

Para telha dizem têia

Para telhado dizem teado

E vão fazendo telhados

O que mais me surpreende e agrada dos poemas curtos de Oswald (sim, Oswald, não Oswald) é que nunca são bonitos (salvo que você se proponha achá-los tal). Ou seja, são desqualificados pela estética. Isso me faz pensar que, se o modernismo for introduzido na filosofia, nenhum texto filosófico moderno poderá ser de "boa qualidade". Serão necessariamente textos feios, mal escritos e mal pensados (do ponto de vista dominante, é claro).

(IV). SOBRE INSULTOS E PALAVRÕES NAS DISCUSSÕES FILOSÓFICAS

Brasília, 14 de setembro de 2008.

Caros amigos da outra Miletto

Não tenho participado da discussão sobre nomes porque eu tenho algo a dizer para vocês a respeito do que aconteceu há algumas semanas atrás. Esta questão envolve diretamente Murilo pelo qual eu quis ter com ele uma conversa prévia sobre o assunto. Tivemos essa conversa, de maneira que o que eu vou dizer agora é já do conhecimento dele. Eu não enviei antes esta mensagem, em primeiro lugar porque queria refletir melhor e em segundo porque se trata de uma comunicação muito difícil de expressar. Vou tentar fazer isso.

Eu achei a intervenção de Murilo do dia 31 de agosto simplesmente inadmissível, por dois motivos; primeiro: pelo fato do grupo Filosofia no Brasil ainda não estar constituído (o que estava claramente expresso na carta-convite), de maneira que Murilo enviou essa mensagem a pessoas que ainda não tinham aceitado o convite. Em segundo lugar, pela aluvião de palavrões e insultos contidos nessa mensagem. Diante desta mensagem intempestiva, dois membros do grupo que tinham aceitado o convite recuaram e pediram se retirar, alegando que não queriam discutir nesse nível expressivo. Uma terceira pessoa reagiu mal no início, mas após um intercâmbio de e-mails voltou atrás e ficou no grupo. A respeito das duas pessoas desistentes, uma delas me pareceu apresentar motivos moralistas e não a levei muito em conta, mas a outra era uma pessoa inteligente, interessante e interessada que podia contribuir muito para as nossas discussões de Miletto. Não era um moralista escandalizado por palavrões.

Em seu pedido de desculpas (que, a final, me pareceu tão insultante quanto os insultos que o motivaram) Murilo escreve: “Ah, desculpem-me por não ter usado uma linguagem casta e formal...Com amigos íntimos e em situações descontraídas, a gente fala palavrões todas as horas em que eles são pertinentes...É absolutamente normal...Às vezes esqueço que as pessoas com as quais estou falando não são minhas amigas!” O “Ah!” com que o texto começa transforma este pequeno texto em epílogo do anterior,

como se seu autor tivesse simplesmente esquecido de dizer algo importante, e o acrescentasse agora, mas sem desfazer nada do que fora dito. Essa nova mensagem é dirigida aos “melindrosos”, a quem apenas conviria “uma linguagem casta e formal”, como corresponde a melindrosos. O final da mensagem declara abertamente que a carta foi escrita só para amigos e não para eles (e parte da amizade são os palavrões) e que seu autor sente muito que estivessem por perto pessoas que não são suas amigas. Este final da “desculpa” é muito agressivo, significa algo como: “Desculpem não ter lembrado que eu estava me dirigindo a pessoas que não são minhas amigas, e com as quais não posso falar à vontade, como quando estou com amigos”. Na língua coloquial sabemos perfeitamente que podemos utilizar ofensivamente a palavra “desculpem”.

Não é forçosamente “melindroso” ou moralista quem não concorda (como eu) com essa maneira de encaminhar discussões filosóficas, nem é verdade que todos os que não concordam com isso sejam moralistas ou melindrosos. Pode haver outros motivos que não o melindre.

O “conteúdo passional manifesto” de um texto filosófico ou metafilosófico, assim como o filosofar a marteladas de Nietzsche, nada têm a ver com o uso de insultos e palavrões. Não encontrarão palavrões em Nietzsche nem muito menos em Cioran, apesar da virulência quase insuportável de seus textos, com o qual eles mostram como um texto pode ser venenoso e não usar palavrões (tanto Nietzsche quanto Cioran eram estilistas cuidadosos que sabem como incomodar terrivelmente sem levantar o tom da voz). Pensar que se não utilizarmos insultos e palavrões nós caímos num discurso morno, hipócrita, “casto e formal”, é algo que estes dois escritores desmentem claramente. De maneira que, como já disse pessoalmente ao Murilo, a “paixão” não está casada com palavrões e insultos; paixão, sim, apatia não, insultos e palavrões tampouco. O melhor texto, o texto mais forte e mais violento, pode ser não aquele em que o próprio autor grita, insulta e diz palavrões, mas aquele que deixa ao leitor gritando, insultando e dizendo palavrões.

Do ponto de vista político e estratégico é melhor ser nietzscheano e cioreano do que murilescos, e se vamos criar um grupo que é político dos pés a cabeça, seria melhor superar de vez a adolescência e apreender a ficar frios em discussões cruciais. Do contrário, perderemos aliados interessantes, pessoas que simpatizam com as nossas

ideias, mas que depois de mensagens como essas já não estarão tão seguros de que valem a pena. Se quisermos refundar Mileto não podemos nos dar ao luxo de “errar por excesso”. Eu disse a Murilo que não posso permanecer no projeto Mileto (e por isso não tenho participado na questão do nome) se existe nele uma regra implícita de que podemos gerar mensagens como essa que Murilo escreveu.

Meus motivos de repulsa a esses tipos de expressão são muito mais freudeanos e nietzscheanos do que moralistas cristãos. Creio que insultos e palavrões são manifestação de uma paixão recalcada e fraca, apenas a epifania triste e ineficaz de uma libido impaciente. Nos insultos de Murilo há, frequentemente, também fortes componentes preconceituosas, que nada têm a ver com liberdade ou crítica. Ele está perfeitamente certo em seu ponto de que na academia filosófica atual existe uma violência ainda pior que os palavrões, uma violência calma e cordial que eu mesmo tenho denunciado. Não tenho medo dessa luta. Mas não precisa revisitar Maquiavel para mostrar, em poucos minutos, que perder a calma e vociferar é a pior das reações contra a violência acadêmica, com resultado zero. Meus motivos são estéticos e políticos, não morais.

Não está excluído, é claro, que Murilo ou Alam escrevam um texto de 80 páginas com o título “Acerca do uso legítimo de palavrões em textos filosóficos”, e que não tenha um único palavrão. Eu entraria nessa polêmica sem qualquer necessidade de insultar ninguém. Por tudo o exposto, fica difícil para mim a permanência no grupo Mileto. Quero que leiam esta mensagem e reflitamos juntos sobre a questão.

A AUSENCIA DE PENSADORES MEXICANOS NOS CURRÍCULOS
BRASILEIROS DE FILOSOFIA (Um estudo de caso).

Num texto anterior – “Nietzsche no Paraguai” – já me perguntei por que os estudantes brasileiros de filosofia não conhecem nem estudam nenhum pensador mexicano em seus currículos. É claro que isto se insere na questão mais geral de por que pensadores latino-americanos em geral não aparecem nesses currículos. Eu vou retomar aqui o caso do México primeiramente por tratar-se de um país grande e de um grande país, culturalmente desenvolvido, com grandes universidades tal como o Brasil. Se nós ainda tivermos a ideia de que o desenvolvimento cultural de um país é uma decorrência do seu desenvolvimento econômico, esta pergunta deveria soar diferente do que perguntar por que os estudantes brasileiros de filosofia não estudam pensadores do Haiti, por exemplo. Mais adiante talvez eu tenha oportunidade de minimizar esta diferença aparente entre México e Haiti, pois os mecanismos de exclusão de pensadores mexicanos são exatamente os mesmos que os que excluem haitianos; nem sequer funciona o argumento a fortiori: se mexicanos são excluídos, com maior razão, haitianos. Também escolho México por um motivo biográfico, porque o conheço melhor (já estive lá duas vezes e uma dessas estadas durou 4 meses) e tive oportunidade de conhecer um pouco da situação filosófica mexicana.

A resposta imediata à pergunta de por que os estudantes brasileiros de filosofia não conhecem nem estudam nenhum pensador mexicano em seus currículos eu chamo a resposta ontológica: “Não estudamos filósofos mexicanos porque eles não existem; porque não há pensadores mexicanos”. Para contestar esta resposta teríamos que entrar um pouco na história do México filosófico, algo que, de entrada, não interessa ao estudante brasileiro de filosofia, como sim lhe interessaria, por exemplo, entrar na história do Iluminismo escocês. Historicamente, a filosofia no México passa mais ou menos pelas mesmas etapas que o Brasil²⁷, com a exceção da fundação de universidades.

²⁷ Ver o texto anterior “A questão da Filosofia no Brasil no contexto de uma reflexão sobre Civilização e Barbárie no pensamento argentino”.

Entretanto, paralelamente a este processo comum (escolástica, cartesianismo, idealismo, positivismo, espiritualismo, filosofar acadêmico), México conta com algumas figuras fundamentais que tentam algum tipo de apropriação filosófica mais autoral e comprometida, além de suas tarefas de ensino; pessoas que se empenham na formulação de suas próprias metafísicas, estéticas e projetos políticos. Alguns destes pensadores são: José Vasconcelos (1882-1959), autor de uma teoria da raça cósmica e seus desdobramentos metafísicos, éticos e estéticos; Antonio Caso (1883-1946), autor de “La existencia como economía, como desinterés y como caridad”, e “Discursos a la nación mexicana”; Samuel Ramos (1897-1959), que trabalhou na ontologia da nação mexicana e seu “complexo de inferioridade”; Leopoldo Zea (1912- 2004), pensador do americano, autor de “El positivismo en México, En torno a una filosofía americana”, Luis Villoro, autor de “Los grandes momentos del indigenismo en México”, Miguel León-Portilla, autor de “La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes”, “La visión de los vencidos”, e “El reverso de la conquista” e Mauricio Beuchot, filósofo da linguagem, autor de uma teoria hermenêutica analógica.

Para expressar aqui as ideias que me interessam vou me referir ao primeiro e ao último dos autores mencionados. José Vasconcelos, como talvez seja típico de uma boa parte dos pensadores latino-americanos, não foi apenas um pensador teórico, mas também um militante político; isto é importante não anedoticamente, mas para entender como uma boa parte dos filósofos mexicanos entende a própria noção de filosofia, como não desvinculada de uma práxis. Para estes pensadores, filosofar não é apenas uma tarefa do pensamento especulativo, mas também uma ação transformadora, de maneira que eles consideram a sua ação política como uma parte fundamental da sua filosofia. Portanto, à luz desta concepção de filosofia, não teria sentido dizer – como muitas vezes foi dito – que estes pensadores “não fazem filosofia, mas política”, pois estas duas instâncias estão para eles internamente vinculadas.

No ano de 1910, já formado em Direito, quando Vasconcelos tem 28 anos, México vive um período de grande convulsão política; o nosso autor entra no famoso Ateneu da Juventude para discutir a reestruturação das universidades e as novas correntes do pensamento, fincando pé especialmente num pensamento antipositivista. Participa do movimento revolucionário mexicano chegando inclusive a ocupar cargos na secretaria de Educação durante a presidência de Alvaro Obregón. Sempre se

interessou profundamente pelas questões pátrias e pela emancipação intelectual do México, preocupação que partilha com quase todos os pensadores mexicanos que não se limitam apenas ao ensino e as tarefas universitárias. Tentou cargos mais elevados, inclusive a presidência da República, mas foi condenado a longo exílio pelos seus inimigos políticos.

Vasconcelos começou positivista, depois se tornou um metafísico espiritualista, autor de uma metafísica transcendental *sui generis* e de desdobramentos dessa metafísica nos âmbitos da lógica, a ética e a estética, no melhor estilo dos pensadores clássicos europeus. Algumas de suas obras: “Teoria dinâmica do Direito” (1910), “O monismo estético” (1917), “A raça cósmica” (1925), “Tratado de Metafísica” (1929), “Ética” (1931), “Estética” (1931), “Pessimismo alegre” (1931), “Lógica orgânica” (1940), “Todologia ou Filosofia da coordenação” (1952). O conceito central da metafísica americanista de Vasconcelos é o de “raça cósmica”, ideia que projetou seu nome em toda América Latina e lhe valeu diversos Doutorados Honoris Causa. Também deu conferências em numerosas universidades latino-americanas e foi *lecturer* convidado nas Columbia University e Princeton University. Um cronista norte-americano escreveu: “Vasconcelos is often referred to as the father of the *“indigenismo”* philosophy. In recent times, this philosophy, has come under criticism from Native Americans because of its negative implications concerning indigenous peoples. To an extent, his philosophy argued for a new, “modern” mestizo people, but at the cost of cultural assimilation of all ethnic groups. His research on the nature of Mexican modern identity had a direct influence on the young writers, poets, anthropologists and philosophers who wrote on this subject, including Nobel Prize winner Octavio Paz”.

Digamos agora alguma coisa, mais breve, sobre o nosso segundo filósofo mexicano, Mauricio Beuchot. Ele é autor de mais de 40 livros sobre, especialmente, filosofia medieval e novo-hispânica, filosofia da linguagem e hermenêutica, doutorando-se com a tese “Sobre o problema das universais na filosofia analítica e na metafísica tomista” (1981); criador da Hermenêutica Analógica em 1993, intermediária entre a univocidade e a equivocidade e abrindo para interpretações múltiplas. Algumas obras: “Tratado de Hermenêutica Analógica” (1997), “Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico” (2004), “Facetas del pensamiento colonial mexicano”

(2008), “Microcosmos. El hombre como compendio del ser” (2009) e “La filosofía en México: problemas teóricos e históricos” (2011).

Bom, parece indubitável que José Vasconcelos e Mauricio Beuchot existiram ou existem, e que foram ou são filósofos que trataram de questões que podem interessar qualquer um que estude filosofia. Vasconcelos é uma típica figura pré-profissional, do tipo de Tobias Barreto no Brasil (e advogado como ele), e Beuchot, um filósofo que tenta fazer a sua filosofia dentro do quadro institucional da filosofia profissional. De maneira que o motivo pelo qual eles não são estudados no Brasil não pode consistir em que não existam no sentido literal e físico ou que não tenham atuado intelectualmente como figuras pensantes; pois eles, nesse sentido, existem e fazem filosofia. Significa que quando se afirma que não existem filósofos no México, “existência” deve querer dizer algo técnico ou cultural, não algo literal; pois se podem ler histórias da filosofia mexicana e encontraremos ali numerosos pensadores mexicanos. Se eles aparecem para os historiadores mexicanos da filosofia, por que não aparecem para nós?

Aqui a primeira resposta ontológica não cabe mais. Pelo contrário, a própria pergunta teria que ser desontologizada, mostrando-a como produto de um mecanismo de descarte ou de exclusão que não decorre das coisas mesmas, mas de algum outro lugar. É esse lugar que tem que ser descoberto e pesquisado. Aquela primeira formulação tem que ser substituída por outra que apresente uma análise de uma noção naturalizada de existência. A pessoa que disse antes que não há filósofos mexicanos nos currículos de filosofia porque eles não existem, se verá obrigado a dizer agora algo como o seguinte:

(A) “É claro que existem no México intelectuais ocupados com filosofia; mas, pese seu esforço, eles não são pensadores de alta qualidade, que tenham feito uma contribuição original importante para a filosofia; é nesse sentido que eles não existem; se eles existissem, os conheceríamos e estudaríamos; os mexicanos estão mais ou menos na mesma situação precária do que nós, e não temos nada que apreender deles”.

Esta resposta se complementaria com outra, como:

(B) “Existem intelectuais da filosofia no México, mas eles são importantes apenas dentro da história de seu respectivo país (e isto se aplica a todos os outros países latino-americanos); eles não têm alcance universal, não falam para a humanidade; e por tanto, não fazem genuína filosofia”.

Estas respostas passam a qualificar a “não existência” de pensadores mexicanos para o Brasil: não é que eles não tenham vivido e se ocupado com filosofia, mas que a sua filosofia “não existe” porque não é de qualidade, não é original, não é universal, não fez contribuições; e, em última instância, não é sequer filosofia, mas talvez apenas política cultural importante para o México, mas não para a humanidade. Mas aquilo que faz com que intelectuais existentes passem a não existir, ou inclusive fiquem na inexistência, é um conjunto de categorias que são depois utilizadas como mecanismos de exclusão: (a) Um conceito do que seja um trabalho de filosofia e o que o torna um trabalho filosófico de qualidade, original e universal. (b) Consequentemente, uma noção do que seja fazer uma “contribuição” para essa filosofia. (c) A convicção de que qualquer trabalho filosófico, surgido em qualquer parte do mundo, pode ser aceito como um bom trabalho filosófico usando esses critérios; de tal forma que se uma parte do mundo não apresenta filósofos, o motivo é que não se preencheram aquelas condições. (d) Por último, a presença de uma comunidade que zela, vigia e desenvolve trabalho filosófico tal como caracterizado nos itens anteriores. O que faz desaparecer filosofias ou nem permite que apareçam é um jogo categorial; não é algo que venha “da natureza das coisas”.

Se José Vasconcelos e Mauricio Beuchot vão ser julgados pelos parâmetros (a)-(d), qual será o resultado? De fato, ambos escreveram sobre as temáticas universais (o ser, a linguagem, a ética, a estética); ambos apresentaram ideias que não lembramos ter lido em nenhum outro lugar (a ideia da raça cósmica, a ideia de uma hermenêutica analógica); ambos escreveram sobre questões que interessam à humanidade; sendo que eles preenchem as condições (a)-(b), por que continuam sem reconhecimento internacional? Por que seus nomes não figuram entre os pensadores importantes que são debatidos nos encontros de filosofia e ensinados nas salas de aulas? Salvo que pensemos em alguma hipótese racial mirabolante – destes pensadores estarem sendo excluídos por serem mexicanos - parece que eles não são reconhecidos pelos seus pares no âmbito da exigência (d), a decisiva, pares que – por motivos ainda enigmáticos – não estão

dispostos a gastar o esforço que a valorização exige sempre de um trabalho filosófico de qualquer latitude, como os europeus fizeram com seus próprios pensadores. Não se está disposto a inventar aqueles valores que jamais existiriam “por si mesmos” (como não existe por si mesmo o valor filosófico de Hegel ou Wittgenstein) a não ser pelo esforço cooperativo de uma comunidade envolvida nas temáticas e metodologias propostas pelo autor.

Mas aqui já começamos a ver um novo motivo para o desaparecimento de filósofos mexicanos dos currículos brasileiros de filosofia; é que eles são, em grande parte, filósofos insurgentes que, pela sua própria postura filosófica, não estão em condições de fazer filosofia “de qualidade” e “original” nos termos da filosofia hegemônica, nem tampouco “universal” por eles se referirem às situações de seus próprios países; nem muito menos de fazer “contribuições” à filosofia estabelecida, nem de separar nitidamente pensar filosofia de práxis política. O pensamento insurgente será excluído por não ter qualidade, originalidade, universalidade, por não fazer contribuições filosóficas importantes e por misturar filosofia com política. Obviamente, um filosofar que rompe com a agenda e cria sua própria agenda não poderá preencher nenhuma das condições (a)-(d) antes mencionadas.

José Vasconcelos e Mauricio Beuchot, além de serem pensadores que, às suas maneiras, ofereceram pensamentos de qualidade, originais e universais, fornecendo contribuições ao filosofar hegemônico, sem serem reconhecidos devido aos mecanismos descritos (e especificamente à terrível cláusula de fechamento (d)), eles tiveram também importantes dimensões de insurgência, o que pode acabar de explicar a sua exclusão nos currículos brasileiros de filosofia; já o fato deles ousarem fazer suas próprias filosofias num ambiente onde apenas se espera deles que sejam servidores e comentadores, é uma atitude insurgente; mas o próprio conteúdo de suas filosofias, a ideia da raça cósmica e de lógica orgânica de Vasconcelos, e a hermenêutica analógica de Beuchot, constituem pensamentos insurgentes dentro da lógica e a hermenêutica hegemônicas respectivamente.

Assim, a resposta mais interessante para a questão inicial seria a seguinte: “Os filósofos mexicanos não são estudados nos currículos brasileiros de filosofia porque parte da filosofia mexicana é comentário exegético de pensamento europeu que, mesmo

excelente, não aparece como interessante para brasileiros que, postos a optar, escolheriam, comentadores exegéticos brasileiros, todos eles colocados, em última instância, num âmbito onde não podem progredir (como disse em outros lugares, postos a correr numa corrida perdida de antemão). Em segundo lugar, porque parte da filosofia mexicana é pensamento insurgente, filosofia americanista, praxica, de libertação, intercultural, filosofia de ações, não especulativa, dentro de tradições próprias e não contributivas, um tipo de filosofia que nunca vingou no Brasil a não ser pelos seus cientistas sociais (antropólogos, sociólogos), não pelos seus filósofos acostumados a vasculhar textos (incluindo textos de Marx e Engels).

A ideologia vigente diz: *“Não importa de onde venha a filosofia; importa que seja de qualidade”*. No antigo filme de David Lean “A ponte do Rio Kwai”, o coronel Nicholson louva o trabalho de engenharia britânico por sobre todas as coisas; a excelência é, para ele – como para nossos acadêmicos - valor supremo, estando “por cima da política”. O coronel aceita o desafio de construir uma ponte sobre o rio Kwai para os japoneses, para mostrar a eles que os britânicos são melhores; coloca a excelência e a competência por cima da lealdade. Nas cenas finais, quando os britânicos voltam para explodir a ponte, o coronel tenta impedi-los porque não aceita ver a sua excelente obra ser destruída, nem mesmo pelos seus compatriotas e aliados. Na impressionante cena final, o coronel acorda do seu sonho dogmático e, ferido de morte, cai sobre o detonador e explode a sua própria obra de alta qualidade.

Na tarefa de construir uma obra, a qualidade nunca pode ser valor supremo; primeiro temos que nos perguntar onde, quando e para quem estamos construindo essa obra tão excelente, a gênese dessa qualidade. Se nos dermos por conta de que estivemos o tempo todo construindo uma ponte de alta qualidade para os japoneses talvez chegou a hora de destruí-la, mesmo que nesse ato nós mesmos tenhamos que morrer.

JUAN B. ALBERDI: UM FILÓSOFO LATINO-AMERICANO ENTRE A
DEPENDÊNCIA E A INSURGÊNCIA.

Julio Cabrera

Juan Bautista Alberdi, filósofo argentino do século XIX, nasce em 1810, ano da declaração da independência da Argentina à qual estaria tão ligado, e morre em 1884. Ele é, pois, rigorosamente contemporâneo de Kierkegaard (1813-1855) e Marx (1818-1883), parcialmente contemporâneo de Schopenhauer (1788-1860) e Schelling (1775-1854). A respeito da filosofia no Brasil, Alberdi é rigorosamente contemporâneo de Tobias Barreto (1839-1889) e Domingos Gonçalves de Magalhães (1811-1882), considerado o primeiro filósofo brasileiro moderno. Estas contemporaneidades brasileiras vão nos interessar depois (não as contemporaneidades européias).

A primeira questão que se apresenta é a seguinte: se estivéssemos em Buenos Aires, seria a coisa mais natural do mundo nos reunirmos para falar sobre Juan Bautista Alberdi. Mas estamos no Brasil. O que é que pode interessar a um estudante de filosofia brasileiro o estudo de um pensador argentino do século XIX? Mesmo para o membro do Fibril, nosso grupo de estudo, a pergunta é relevante: para que estudar Alberdi? Trata-se de mera curiosidade?

É importante saber responder esta questão porque a idéia habitual é que a filosofia européia é a filosofia universal, enquanto os pensamentos latino-americanos são apenas interessantes para suas respectivas nações, mas sem projeção universal. É por isso que não valeria a pena uns países atrasados estudarem os pensadores de outros países atrasados; é melhor todos eles esquecerem suas próprias tradições de pensamento e estudarem a tradição européia, a verdadeiramente universal. Melhor Habermas, Vattimo e Rorty do que Tobias Barreto, Alberdi ou José Vasconcelos.

Uma primeira tentativa de resposta a esta questão (para que estudar Alberdi no Brasil?) é que o estudo de um pensador latino-americano não brasileiro pode servir para fazer comparações com o que estava acontecendo naquela mesma época no Brasil filosófico, e tecer considerações acerca da inserção do Brasil dentro da América Latina. Isto é uma via interessante. Os pensamentos de latino-americanos não brasileiros eram, naquela época, fundamentalmente pensamentos acerca da independência política e

cultural, sobre as dificuldades da constituição do país, do problema dos gaúchos e dos indígenas, da relação com a cultura européia, etc. Na Hispano-América se começa a ver o filosofar não como pensamento meramente teórico e expositivo, imitativo, senão como um pensamento que ainda tem que achar a sua propia face. Portanto, tinha que ser, de uma forma ou outra, pensamento da liberação, no sentido do abrir-se para um espaço que antes não existia. Um pensamento auroral, não de crepúsculo. Este espírito vai explodir realmente na primeira metade do século XX em Hispano-América, mas vai sendo acalentado já ao longo do século XIX; e Alberdi é aqui uma figura fundamental.

Ele foi possivelmente o primeiro pensador que podemos chamar de filósofo latino-americano, nesse sentido americanista que depois se tornou mais frequente; ele colocou explicitamente a questão de um pensamento próprio da América, especialmente no que o professor Carlos Pérez Zavala – meu colega de aulas na Faculdade de Filosofia de Córdoba nos anos 60 - chama seu primeiro período, de juventude, nos textos “Fragmento preliminar al estudio del Derecho” (1837; Alberdi tinha 27 anos) e o mais breve “Al señor profesor de filosofía don Salvador Ruano” (1838; 28 anos), que tinha criticado a idéia de Alberdi do filósofo argentino ter de estar essencialmente voltado para as questões políticas práticas e não para lucubrações metafísicas; também “Ideas para presidir la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades de Montevideo” (1840; ele tinha 30 anos).

Aqui já aparece algo importante para brasileiros: até que ponto a filosofia no Brasil esteve e está interessada, nessa época, na questão de um pensamento próprio e emancipado. Lembrar que Alberdi é praticamente contemporâneo do Império do Brasil (1822-1889), ao qual criticará acirradamente especialmente no final da sua vida; sendo Brasil um império, todas as discussões sobre emancipação, liberdade, constituição republicana, etc, lhe são alheias. Já mencionamos que Alberdi é contemporâneo de Tobias Barreto e de Domingos Gonçalves de Magalhães; apesar do romantismo comum a Alberdi e Magalhães, os dois pensadores brasileiros – muito importantes – não são em absoluto pensadores americanistas, pensadores da liberação: Tobias é um germanófilo interessado em introduzir os filósofos alemães no Brasil, e Magalhães um filósofo da psicologia filo-cartesiano, crítico do sensualismo. Ou seja, dois pensadores com projetos filosóficos acadêmicos e euro-centrados e sem o tom do pensamento da libertação, algo que começará tardiamente no Brasil, apenas no século XX (Semana de arte moderna,

pedagogia do oprimido, teologia da libertação, etc). Então, pode interessar ao estudante brasileiro de filosofia saber que, durante o Império brasileiro do século XIX, nos outros países latino-americanos, hispânicos, as problemáticas da independência intelectual, da “segunda independência” cultural já estavam em andamento, e Alberdi foi figura fundamental nesse movimento de idéias.

Entretanto, Alberdi (como seu compatriota, contemporâneo e melhor inimigo Domingo Faustino Sarmiento) é uma figura ambivalente, pois não mantém sempre ao longo de toda a vida a mesma atitude que na juventude sobre o tema da emancipação. Logo após a derrota de Juan Manuel de Rosas em Caseros, em 1852 (pouco antes das mortes de Kierkegaard e Schelling), Alberdi sofre uma transformação e se torna um convicto europeísta. Desta segunda época – na classificação de Pérez Zavala - surge a sua obra mais famosa, “Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina” (1852).

Nesta apresentação interessa especialmente o estudo desta oscilação de Alberdi entre o americanismo e o europeísmo, não apenas como elemento de comparação com a situação da filosofia no Brasil no século XIX, mas também para entender as nossas próprias oscilações atuais a respeito deste assunto: nós mesmos vivemos ainda estes vai-e-véns entre dependência e insurgência até hoje; a nossa relação com Europa continua sendo ambivalente.

Segundo Pérez Zavala, haveria ainda um terceiro período, marcado pelas guerras sangrentas do Paraguai (a guerra da tripla aliança, entre 1865 e 1870, uma guerra que, segundo o presidente Mitre, era para durar dois meses), e pela guerra européia franco-prusiana, que fazem Alberdi ver que a barbárie não tem nacionalidade, que a civilizada Europa podia entrar também no território de barbárie. Daí sai seu texto, que ficou incompleto, “El crimen de la guerra”, começado em 1870, quando Alberdi já tinha 60 anos; ele inclusive morre em Paris; e de fato, ele viveu a maior parte do tempo (em torno de 40 anos da sua vida, ou seja, mais da metade) no exterior, o que motivou a escrita de um texto tardio que se chama “Palabras de um ausente”, uma das suas obras-primas a meu ver, escrito em Paris em 1874, dez anos antes da sua morte.

De toda forma, as três faces são úteis para orientar-se no pensamento oscilante de Alberdi, mas - como no caso de Husserl ou Wittgenstein - quando se conhece o pensamento do autor profunda e integralmente se começa a duvidar da plausibilidade das tais “faces”. Afinal, há um único Alberdi assim como há só um Wittgenstein.

Como falei num texto anterior, Juan Manuel de Rosas é uma figura chave da história argentina²⁸. O fenômeno Rosas é interessante em si mesmo, mas no que se refere ao nosso assunto é um divisor de águas entre o primeiro e o segundo Alberdi. Rosas nasceu no final do século XVIII (exatamente em 1793, quando Kant estava escrevendo seus opúsculos de filosofia da história, já no final da sua vida), e morreu em 1877. É pois, como Alberdi, rigoroso contemporâneo dos filósofos europeus e brasileiros citados anteriormente. Rosas tinha 17 anos quando a declaração da independência em 1810 (quando Alberdi estava nascendo). A primeira presidência da Argentina aconteceu somente em 1826; entre 1827 e 1854, foram os governadores de Buenos Aires os que dirigiram o país no meio de cruentas guerras civis e completa anarquia.

Quase adolescente, já não acreditava na revolução contra Espanha, e de certa forma se manteve sempre hispânico, numa atitude tanto contra os “patriotas” burgueses argentinos (como Alberdi) e contra o poder estrangeiro. Qualquer processo “civilizador”, no caso da Argentina (ou seja, aquele ideário que estava já presente nos patriotas de 1810) deslancha, parece-me, depois da derrota de Rosas, como se ele tivesse sido o grande obstaculizador desse processo. Alberdi, em seu texto seminal “Fragmento preliminar al Estudio del Derecho”, escrito aos 26 anos, assume a defesa intelectual de Rosas, do qual se arrepende poucos anos depois. À diferença da geração de Moreno e Rivadavia, Alberdi não é estritamente um iluminista, mas um historicista romântico, longe das idéias da “deusa razão” e muito sensível ao desenvolvimento histórico dos povos, assim como da necessidade de um pensamento próprio de América. Em seu momento mais rosista, Alberdi escreve: *“El Sr. Rosas, considerado filosóficamente, no es un déspota que duerme sobre bayonetas mercenárias. Es un representante que descansa sobre la buena fe, sobre el corazón del pueblo. Y por*

²⁸ “A questão da filosofia no Brasil no contexto de uma reflexão sobre civilização e barbárie no pensamento argentino”.

pueblo no entendemos aquí la clase pensadora, la clase propietaria únicamente, sino también la universalidad, la mayoría, la multitud, la plebe”.

Mas mesmo na sua defesa de Rosas, Alberdi apoia um independizar-se de Europa que era somente um independizar-se de Espanha. No preciso momento em que Rosas se enfrenta abertamente com o bloqueio francês do porto de Buenos Aires em 1838, Alberdi interrompe seu apoio a Rosas e sai abruptamente do país, e se manterá um ativo anti-rosista até a queda de Rosas em 1852, momento em que ele escreve rápida e oportunamente o livro “Bases...”, como se Rosas tivesse estado impedindo o surgimento desta obra. Afinal das contas, Alberdi continua assumindo a ideologia do “progresso” representada por Europa, embora de uma maneira mais dialética e crítica. Continua aceitando que França representa o universal diante do mero particular Rosas, e quando estes se enfrentam, na hora de escolher, escolhe a França.

Apesar de seu alvo ser somente a Espanha, as prosas alberdianas em favor de uma filosofia desde América são enormemente inspiradoras. Confira: *“Dos cadenas nos ataban a la Europa: una material que tronó, otra inteligente que vive aún. Nuestros padres rompieron la una por la espada: nosotros romperemos la otra por el pensamiento. (...) Pasó el reinado de la acción, entramos en el del pensamiento. Tendremos héroes, pero saldrán del seno de la filosofía”* (“Fragmento preliminar al estudio del derecho”). *“La filosofía es para la política, para la moral, para la industria, para la historia, y si no es para todo esto, es una ciencia pueril y fastidiosa. Ya pasaron los tiempos de la filosofía en sí, como del arte en sí. Ninguna rama del saber humano tiene hoy su fin en sí, sino en perfección solidaria de todos en el desarrollo de la gran síntesis social”* (“Escritos filosóficos de Montevideo”).

A primeira face alberdiana se caracteriza pela busca de uma consciência nacional, pelo projeto de um homem americano emancipado e pela idéia de uma filosofia independente caracterizada pelo seu caráter prático e político, não pelo seu vôo especulativo; e também pela estreita ligação entre a filosofia e o direito. O filosofar americano deve pensar a organização constitucional do país e o direito não é um mero sistema de leis, mas a fiel ressonância de uma filosofia. O direito é filosofia (Pérez Zavala, Alberdi, 23). Nesta primeira face há uma espécie de nacionalismo forte (PZ, 24), os primeiros anúncios do pensamento “constitucional” (27), a ideia de um

pensamento prático onde a ação adianta-se ao pensamento (29), ideia que contém o germe da polêmica de Alberdi com Sarmiento. Há nesta primeira face uma forte influência do romantismo (Echeverría) (30) e uma crítica contra a filosofia acadêmica, analítica e a-histórica (32).

A segunda face se caracteriza pelo objetivo organizador, constitucional. Depois de derrotar Europa (Espanha) pelas armas, submeter-se a ela pela economia (PZ, 39). Alberdi assume nesta face um forte europeísmo ilustrado e anti-indígena (PZ, 40-41, 42, 43). Começa a redação de sua célebre obra “Bases” (45-46), buscando uma constituição viva, baseada nos costumes reais e no predomínio da realidade (50). Prega o povoar o território argentino como chave mestra de qualquer governar (51-52), almejando uma civilização branca importada pela imigração. (52). Contra Sarmiento, pensa numa espécie de dialética cidade-campo (53). (Parafraseando Kant se poderia dizer: a cidade sem o campo é cega; o campo sem a cidade é vazio). Sob este novo olhar europeísta, no ideário alberdiano não há lugar para o indígena ou o gaúcho, que só serve como soldado (54).

Por fim, a terceira fase, a pacifista, sob o impacto da guerra da tripla aliança contra o Paraguai (1865-1870), e a guerra franco-prusiana na Europa, que fazem Alberdi voltar, pela força das coisas, para seu primeiro momento, limitando seu europeísmo (PZ, 60). Ele escreve “El crimen de la guerra” (1870, mas publicada postumamente) e ali fala da barbárie européia (61). É curioso pensar por que a sangrenta invasão e conquista de América já não tinha sido mais do que suficiente para convencer Alberdi da barbárie europeia. Neste livro póstumo, fala vividamente das perdas da guerra (68) e argumenta em favor da ideia de não existirem “guerras justas” (69).

CARTA INDIGENA de 2012

Pelo seu tom estarrecedor, mas também pela sua filosofia (especialmente a ideia de não valer a pena salvar qualquer vida, mas apenas uma vida com sentido), reproduzo aqui um documento, bastante conhecido, de um indígena Guarani-Kaiowá que fala sobre seu próprio extermínio. Eis a mensagem aos brancos:

Nós (50 homens, 50 mulheres, 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, vimos através desta carta, apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de despacho/ordem de nossa expulsão/despejo expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, em 29/09/2012.

Recebemos esta informação de que nós comunidades, logo seremos atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal de Navirai-MS. Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver na margem de um rio e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay.

Assim, entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio/extermínio histórico de povo indígena/nativo/autóctone do MS/Brasil, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça Brasileira.

A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas?? Para qual Justiça do Brasil?? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui.

Estamos aqui acampados 50 metros de rio Hovy onde já ocorreram 4 mortos, sendo 2 morreram por meio de suicídio, 2 morte em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas. Moramos na margem deste rio Hovy há mais de um (01) ano, estamos sem assistência nenhuma, isolada, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Tudo isso passamos dia-a-dia para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay.

De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs e avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados. Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser morto e enterrado junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação/extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais.

Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal, assim, é para decretar a nossa morte coletiva Guarani e **Kaiowá** de Pyelito Kue/Mbarakay e para enterrar-nos todos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem morto e sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo de modo acelerado.

Sabemos que seremos expulsas daqui da margem do rio pela justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo/indígena histórico, decidimos meramente em ser morto coletivamente aqui. Não temos outra opção, esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS."

OBRIGADOS A META-FILOSOFAR

(2009)

Não me interessa particularmente por colonialismo e neocolonialismo nem conheço bem a literatura pertinente. Interesse-me por filosofia, e gostaria ficar escrevendo filosofia. Mas não me deixam. Por isso, eu tenho que fazer meta-filosofia (um tema que impacienta o Hilan Bensusan, meu amigo e colega, e que também me impacienta). Eu gostaria poder estar simplesmente fazendo filosofia, a filosofia que eu quero fazer, muitos tipos de filosofias nos estilos mais variados. Percebo que há implantada uma estrutura acadêmica e uma estrutura comunitária que me impedem filosofar livremente, que me impõem condições para pensar, que querem me transformar num funcionário que comenta textos e eu não quero isso para minha vida intelectual.

Sou obrigado a referir-me à filosofia européia e norte-americana; tenho que escrever dissertações, teses ou papers e não poemas, diálogos, autobiografias, aforismos ou notas esparsas e desarticuladas; tenho que argumentar em lugar de apresentar imagens, associações imaginativas e curiosidades reflexivas; tenho que publicar regularmente e em determinados tipos de revistas que constam numa lista (que acaba sendo um Index às avessas); tenho que integrar meus pensamentos dentro de “grupos de pesquisa”, “linhas”, “áreas em desenvolvimento”, em geral ligadas com programas europeus de pesquisa; tenho que me especializar em algum assunto ou autor; não posso devanear ou vadiar por livros e autores por muito tempo sob pena de ser ignorado ou desqualificado; tenho que circular por congressos, jornadas e encontros nacionais e internacionais para apresentar as minhas “pesquisas”; não posso apresentar a minha filosofia sem ser debochado, olhado com ironia, considerado arrogante ou ridicularizado; e não posso falar em filosofia brasileira ou argentina sem que o colega me pergunte, rindo às gargalhadas: “De quê você está falando?”.

Alguns replicam que esta descrição não é verdadeira, que é perfeitamente possível fazer experimentos filosóficos diversos dentro das estruturas atuais. Mas se a estrutura da atual comunidade permite fazer filosofias diversas e adversas, por que elas não são feitas? Por que os estudantes estudam e trabalham amedrontados? Muitos

dizem: na estrutura atual eu faço tudo o que eu quero. Mas é o próprio querer, a própria vontade, o que já foi ocupado por regras e normas. As comunidades acadêmicas nos ensinam a querer, a desejar, a ler. É uma ilusão pensar que somos nós que formamos nossas bibliotecas. Compramos os livros que nos deixam comprar. São os nossos afetos reflexivos o que vai sendo territorializado. Aprendemos a não querer certas coisas por estarem fora da vontade institucionalizada e comunitária.

Quando todos os membros de uma comunidade querem o mesmo (por exemplo, escrever papers especializados sobre autores ou assuntos de filosofia européia), já não existe propriamente querer. “Fazer o que eu quero” pode significar apenas que faço o que a comunidade quer. Mas um querer comunitário é a coisa mais estranha do mundo. O querer é naturalmente diversificado; queremos em todas as direções e nos estranhamos mutuamente por querer coisas diferentes; isto é o típico de um autêntico querer. Todo mundo querendo as mesmas coisas, nas mesmas direções, é o próprio fim do querer.

O “FAZ-DE-CONTA” ACADÊMICO

(Fenomenologia do mecanismo).

Imagine um ser humano que nasce numa família pobre e filho de um pai autoritário, que perde a mãe aos dois anos, é criado por uma tia, conduzido a uma escola na qual não se adapta, que começa a ler histórias em quadrinhos nas quais lhe chamam a atenção os aconselhamentos morais e as formas de linguagem usadas; que começa muito cedo a rabiscar textos e desenhos onde mostra suas primeiras ansiedades, seus afetos, seus valores e sua própria pessoa, com sua invencível timidez. Imagine que esse menino se transforma depois num rapaz sensível, agoniado pelo seu corpo magro e feio, pela herança autoritária do pai, pela falta da mãe, pelas suas primeiras experiências morais em contato com leituras incipientes. Suponha que ele tem um amigo cuja personalidade marcou a sua vida, e que aos 15 anos sua tia o levou numa viagem para o interior que o impressionou vivamente, pelo contato com pessoas humildes e pelo tipo de música e de conversas que ali teve a oportunidade de escutar.

Suponha agora que este rapaz, já com seus vinte e poucos anos, decide fazer o curso de licenciatura em filosofia em alguma renomada universidade do país onde mora. Ele sente obscuramente que seus estudos sobre a condição humana, a compreensão, a linguagem, a dúvida, o raciocínio e a justiça vão ajudá-lo, de alguma forma, a organizar e resolver algumas daquelas antigas inquietações da meninice e da adolescência, ou dar-lhe elementos para fornecer um tratamento mais claro e preciso àquilo que sentiu obscuramente em sua existência passada. Ele imagina a filosofia como aquele âmbito no qual poderá se indagar sobre o sentido ou sem-sentido daquilo que o constituiu como humano, e como esse humano que ele é. É claro que estas lhe parecem as mais genuínas indagações filosóficas, aquelas que se inscrevem numa vida de uma maneira premente e inadiável. Aquele menino, aquele adolescente, este jovem, vivem o páthos filosófico da dúvida, da angústia, da busca de esclarecimento, das maneiras mais intensas.

Mas eis que este jovem, ao entrar num departamento de filosofia, começa a aprender uma série de informações acerca do pensamento de filósofos gregos, medievais e modernos, de uma série de problemas que vão tornando-se mais e mais técnicos à medida que avança o curso; começa a ser introduzido nas “grandes problemáticas” da filosofia européia contemporânea e cada vez que tenta resgatar

algumas das suas intuições primitivas, de suas agonias reflexivas mais pessoais, não é escutado ou é ridicularizado, e é instado a estudar algum grande filósofo europeu ou lançar-se em alguma das problemáticas consagradas que toda a comunidade intelectual está estudando. Ele percebe que os departamentos de filosofia (ou, pelo menos, o seu) não estão interessados nas experiências filosóficas dos alunos, mas na sua competência em expor, analisar e eventualmente criticar autores e problemas filosóficos que foram selecionados por seus professores como sendo os fundamentais.

A personalidade de um aprendiz de filósofo profissional é concebida como profundamente entrelaçada com as estruturas institucionais nas quais ele “se forma”. As suas trajetórias intelectuais efetivas no estudo sistemático, técnico e objetivo, serão um pedaço da história das instituições onde esses jovens se formaram (ou foram formados) e das instituições onde eles formarão depois outras pessoas, produzirão seus trabalhos e se “desempenharão” competentemente. Ninguém estará interessado em intuições filosóficas ou em suas temáticas sofridas na pele, que serão, quando expostas, motivo de indiferença, incompreensão ou chacota. Quando aquele nosso jovem se transforma num professor de filosofia, com seu título básico, ele passa a viver um fenômeno muito particular que tentarei descrever aqui.

Ele primeiro terá que lecionar; ou seja, preparar aulas e ministrá-las para turmas. Possivelmente em início de carreira ele terá que dar muitas aulas diante de auditórios numerosos e desinteressados pela matéria. Os conteúdos dessas aulas serão, mais ou menos, os mesmos das aulas que o jovem recebeu na sua própria formação, consistindo, basicamente, em informações sobre autores e temáticas de filósofos europeus e norte-americanos. Ele deverá seguir ementas e até programas pré-determinados onde a margem de manobra para fazer algo diferente é muito pequena, pois se supõe que os alunos devam ter, por decreto, um mínimo de informações “indispensáveis para a sua formação”. Seus alunos o escutarão por obrigação, poderão até sentir algum prazer em ouvi-lo se ele tiver alguma habilidade retórica; mas estarão prestando apenas uma atenção distraída enquanto olham para o relógio e pensam nas muitas coisas que terão para fazer após acabar a aula de filosofia.

É óbvio que, nesse período de lecionar muito e corrigir montões de provas, pouco tempo terá o nosso jovem para tentar rabiscar alguma coisa ainda sobre as suas

preocupações filosóficas antigas e presentes. Apenas estuda e reflete “para preparar aulas”, aquelas que ele ministra por obrigação e os estudantes escutam por imposição. De vez em quando aparecerá algum aluno interessante e interessado, mas pouco será o tempo institucional efetivo que o jovem professor terá para atendê-lo, a menos que inicie com esse aluno algum tipo de relação pessoal fora dos quadros da instituição onde se desempenham como professor e aluno, e onde são definidos funcionalmente e não pelo que querem ser.

Por razões de sobrevivência, para conseguir melhores salários e ter chances futuramente de ensinar numa universidade, o nosso jovem professor faz uma seleção para entrar num programa de mestrado; haverá um edital onde constam as áreas e linhas de pesquisa que a instituição oferece e dentro das quais o candidato terá que se enquadrar; haverá autores e temáticas selecionadas pela comunidade que pouco ou nada têm a ver com as preocupações do nosso jovem, que, por outro lado, já não é tão jovem e cujas ideias do passado são cada vez mais diluídas e pouco claras, como se o convívio com as instituições e a dura luta pela sobrevivência fossem aos poucos desestimulando aquelas indagações primordiais acerca do sentido e valor da própria existência.

Ele poderá, talvez, fazer uma tentativa de apresentar um projeto de mestrado envolvendo algumas daquelas preocupações; por exemplo, um projeto sobre “Pensar desde o interior: a passagem do pensamento do campo para o refletir urbano”; mas será rejeitado por não utilizar filósofos europeus conhecidos ou por não enquadrar-se dentro das linhas de pesquisa do curso, ou pelo fato do programa não ter orientador para ele. Assim, ele será rejeitado, “sem negar o mérito do projeto”, segundo lhe dizem com cordialidade. Quando ele for fazer uma segunda tentativa, no ano próximo, apresentará um projeto “bem enquadrado”, sobre Heidegger ou Wittgenstein, em alguma temática oficial (“A noção de linguagem privada”, “Seguir uma regra”, “A crítica heideggeriana contra a onto-teologia”, etc); e poderá ser aceito se não for demasiado “ambicioso” (a ambição é considerada um vício acadêmico: projetos ricos e com muitos desdobramentos são considerados “não viáveis” ou “pouco competitivos” pelos professores da banca de seleção).

Nesse mesmo processo ele terá também que se preparar para fazer exame de proficiência em alguma língua estrangeira, porque é incabível que ele queira fazer um

trabalho para o qual a língua portuguesa ou boas traduções sejam suficientes. Mas, como o filósofo europeu Hegel disse, os problemas filosóficos originários são pensados e refletidos sempre a partir da própria língua materna; eles afundam no mais primitivo solo do pensamento, algo que nenhuma língua estrangeira conseguirá jamais substituir. A obrigação de fazer mestrado usando uma língua estrangeira já indica claramente que o que se espera do mestrando não é que reflita em sua língua materna, como Hegel recomenda, mas que comente com saber e competência textos escritos em outras línguas que ele terá que apreender. A isto o nosso jovem novamente se submete, pois sabe que, de outra forma, não conseguirá “inserir-se no mercado de trabalho”; e deixa assim de lado, mais uma vez, as suas preocupações filosóficas pelo menos durante os dois anos do mestrado. Ele começa a dar-se por conta de que a instituição que pretende “formá-lo” não lhe deixa espaço para pensar.

Mas neste ponto, o nosso jovem começa a notar um fenômeno muito curioso para o qual busca um nome sem conseguí-lo. Ele percebe que, curiosamente, esta forma institucional de entender o trabalho filosófico, de maneira enquadrada e padronizada, desempenha atividades automáticas e desatendidas, distraídas e rotineiras, nas quais as pessoas não estão completamente envolvidas, como se a instituição não acreditasse demasiado em si mesma, na medida em que as tarefas institucionais são efetuadas de maneiras automáticas e sumárias. Tanto professores quanto estudantes e funcionários entram nesta mesma tônica de ação distraída, como se as tarefas fossem uma espécie de obrigação penosa que é mais leve desempenhar com a cabeça em outro lugar.

A banca de seleção de mestrado lê de maneira rápida e burocrática os projetos e trabalhos escritos dos candidatos (que são cada vez em maior número e a seleção pode demorar semanas). Os professores lêem com mais atenção os exames de proficiência em língua estrangeira e escutam com certa curiosidade as exposições orais e entrevistas dos candidatos; mas as avaliações costumam ser feitas de maneira muito descontraída, como se os professores envolvidos já tivessem participado muitas vezes nesse tipo de atividade e tivessem já apreendido todas as melhores estratégias para acelerar o processo e torná-lo o mais simples e curto possível, visando selecionar alunos de maneira rápida e eficaz. O jovem vê que a tônica das avaliações neste nível, igual que no nível anterior da docência, é a rapidez, a pressa, a decisão sumária e “ocupada”; e começa a dar-se por conta de que a academia de filosofia tem a sua própria

temporalidade à qual terá que se adaptar para poder sobreviver. O tempo lento e cauteloso de suas próprias reflexões não terá lugar dentro de instituições apressadas e eficientes.

Em toda seleção de pós-graduação há já um conjunto básico de candidatos “favoritos”, em geral formados pela própria casa; dá a impressão que os membros da banca não têm tempo nem paciência para estudar demoradamente e linha por linha cada projeto apresentado; baseando-se na sua grande experiência, os professores dão uma olhada geral nos mesmos e fazem uma ponderação global, como se um olhar rápido e experiente bastasse para incluir ou excluir com fundamento. Mas os critérios parecem opináveis; nas raras vezes que, por algum motivo, uma seleção é anulada e se faz outra com uma banca diferente, os candidatos aparecem agora distribuídos de uma forma totalmente diferente da anterior: os melhores para a nova banca são os piores da banca anterior e viceversa. Mas, paradoxalmente, estas seleções são realizadas com uma atitude autosuficiente, como se estivesse sendo decidida uma questão perfeitamente “objetiva”.

Esta “atenção distraída” (rigorosamente “profissional”) com a qual os professores mais velhos “avaliam”, o nosso jovem personagem a vê novamente surgindo agora na experiência da “orientação”, uma vez aceito como aluno de algum programa. Enquanto mais “importante” for o orientador, menos tempo e atenção terá para seus orientandos; o nosso jovem começa a visualizar que um orientador experiente é, quase por definição, uma pessoa importante, conhecida e “muito ocupada”, constantemente solicitada para bancas, comissões, concursos, reuniões, congressos, etc, que tem muitos orientandos e pouco tempo para cada um deles, o que o obriga a ler também rápida e distraidamente os trabalhos dos alunos (quando os lê), a dar-lhes alguma orientação sumária e ampla, e a supervisionar de longe, no meio de diversos encargos, viagens e permanente “falta de tempo”. Há estudantes que vêem seu orientador apenas uma ou duas vezes durante dois ou quatro anos. Recentemente um aluno contou-me que fez a sua defesa sem a presença de seu orientador, que estava na Alemanha. Ele teria alegado que tal conduta “não ia contra as regras”.

Quase não há encontros presenciais, mas apenas relações funcionais aluno-professor. A orientação é, pois, formal. Orientadores mais jovens, menos conhecidos,

mas não menos “ocupados”, poderão dedicar maior tempo e atenção para seus orientandos, mas sem nunca se interessar demasiado em seus projetos, a menos de estarem diretamente vinculados com as linhas, autores e assuntos que o orientador estuda. Não raro, nas sessões de orientação, o orientador passa o tempo todo falando de suas próprias pesquisas, suas idéias e dos papers que está escrevendo, em pleno exercício de “ensimesmamento”. O nosso jovem não se sente “orientado” de maneira alguma, mas apenas como uma espécie de “carga” do professor, ou de custódia, que constará em algum quadro do curriculum Lattes de ambos.

Finalmente, seu trabalho será julgado por uma banca de defesa final, mas os professores tampouco vão ler com atenção o que ele escreveu; eles estão demasiado ocupados para isso e envolvidos em suas próprias pesquisas e encargos acadêmicos; o membro externo da sua banca possivelmente vai dar uma primeira olhada mais atenta no trabalho durante a viagem de avião, por não ter tido tempo de vê-la antes; os outros membros darão uma olhada, anotarão alguma frase ou acentuarão algum trecho apenas para poder dizer alguma coisa durante a defesa (o que no jargão universitário chama-se “fazer o dever de casa”). O orientador, muitas vezes, nem examina a versão final do trabalho do seu aluno, que vai assim direto para a banca; e se manterá passivo durante a defesa, como se seu trabalho tivesse acabado, sendo que, na verdade, o orientador é, de certa forma, coautor do trabalho, e esse seria o momento, se existisse um envolvimento profundo, em que o orientador poderia defender o trabalho das críticas da banca e completar a arguição de seu pupilo, ou tentar algum tipo de acréscimo enriquecedor.

Assistindo a uma defesa, percebe-se claramente que o arguidor não leu o trabalho atentamente (por exemplo, não raro coloca questões que já estão respondidas no texto escrito); outras vezes, ele acaba dando uma palestra em lugar de fazer uma arguição. As performances são curiosamente regulares e um pouco inexplicáveis: primeiro, se elogia o aluno por ter escolhido um tema tão atual e relevante; em segundo lugar, se apresentam críticas demolidoras, num espetáculo de submissão (às vezes humilhante) do candidato; por último, o candidato é aprovado com louvor, e não raro todo mundo sai junto para um festejo. O membro externo poderá inclusive convidar o aluno aprovado a fazer doutorado com ele, o que parece um contato promissor. Mas o nosso jovem começa a perceber claramente que todas essas estruturas são vazias de qualquer conteúdo, e que nos estudos de doutorado, o tipo de trabalho a ser feito

continuará afetado pelo mesmo fenômeno; ele será selecionado, orientado, aprovado e convidado para fazer doutorado apenas dentro de um enorme Faz-de-Conta institucional.

Os trabalhos que os alunos realmente queriam fazer não são admitidos; os trabalhos que ele é obrigado a escrever não são realmente lidos; a pesquisa que ele é forçado a desenvolver não recebe uma orientação real; e o reconhecimento para o qual ele é obrigado a concorrer se processa dentro de uma cerimônia mais formal do que substantiva. É como se essa enorme máquina institucional tivesse obrigatoriamente que funcionar, que ser levada adiante através de uma série de movimentos automáticos onde o conteúdo do trabalho filosófico e a discussão real entre filósofos não acontecem, como se tudo fosse parte in-essencial de um processo inerte, como se os pensamentos filosóficos fossem uma espécie de mero “acompanhamento” da Forma Institucional, que é o que realmente importa. Até agora o nosso jovem aceitou renunciar às suas intuições primordiais porque pensava que o que lhe estava sendo oferecido em troca era algo de substantivo; porém, começa a sentir-se enganado quando percebe que desistiu de suas reflexões mais caras em benefício de um mero Faz de Conta. A instituição não o deixa refletir no que lhe interessa, mas tampouco lhe encarrega tarefas densas que despertem um real interesse por parte de professores e colegas.

O nosso personagem, agora já com seus 30 ou 35 anos, terá que se preocupar, com a sua “produção intelectual”, traduzida, fundamentalmente, na forma de papers, artigos curtos que devem ser enviados a revistas indexadas, incluídas numa lista de publicações consideradas excelentes. O incansável trabalho do faz-de-Conta continua agora no âmbito das “publicações”. As instituições fiscalizadoras não estão preocupadas em qualquer obra de fôlego reflexivo muito longo, pois a “produtividade” é avaliada em períodos curtos, e o artigo de revista é a peça mais apreciada. Você pode desenterrar algum texto bem escrito e argumentado e enviar para uma boa revista indexada, e se for publicado, você será bem avaliado; aí você poderá continuar escrevendo em casa o que realmente lhe interessa, reflexões longas e sem prazo acerca de questões existencialmente prementes e filosoficamente transcendentais; ninguém se importará com isso enquanto você for um bom funcionário. Assim como a admissão, a orientação e a aprovação em pós-graduações são formais, rápidas e distraídas, assim também acontecerá com a sua “produção” de textos filosóficos.

Mas o paraíso do Faz-de-Conta são, realmente, os “eventos acadêmicos”. Quando o nosso personagem tiver mais idade e experiência e começar a freqüentar e organizar eventos acadêmicos (simposia, congressos, seminários, grupos de pesquisa, workshops, palestras, conferências, mesas redondas, etc), perceberá que o mesmo fenômeno continua: as instâncias de fomento e instituições que avaliam “produtividade” exigem dos programas e centros que organizem esses eventos; eles não nascem, pois, espontaneamente, mas de fortes exigências institucionais. Os cursos devem inventar eventos e convidar pessoas, dentro de períodos assinalados para gastar o dinheiro destinado a essas atividades ou terá que ser devolvido; os programas serão avaliados de acordo com os eventos que eles consigam organizar.

Um “profissional” (ocupadíssimo como sempre) é convidado a dar uma palestra num congresso; ele aceita, mas não tem muito tempo para preparar seu trabalho (muitas vezes atropela os prazos, não manda abstract, não manda o trabalho, etc), entre outras coisas porque agendou quatro ou cinco eventos do mesmo tipo num semestre só; ele acaba rabiscando alguma coisa no avião, ou levando algum trabalho que já apresentou em outro lugar, o imprime no mesmo local do encontro (e enquanto transita pelas secretarias com seu pen-drive, perde a abertura do encontro e não participa das discussões nas que teria que participar), e o apresenta diante do público que o aplaude também automaticamente, entre cochilos. Abre-se um debate que segue os mesmos movimentos automáticos: as pessoas levantam seus dedos e colocam alguma coisa, muitas vezes oportunista e de impacto, dentro de um tempo pré-estabelecido e todo mundo fica com a impressão de que um trabalho filosófico foi “discutido pela comunidade”. Não poucas vezes, o nosso muito ocupado palestrante já tem passagem de avião de regresso e parte essa mesma noite, perdendo uma boa parte do debate no qual teria que ter participado, porque alguém tem que levá-lo urgentemente para o aeroporto.

A exigência de apresentar trabalhos em encontros de pares, dentro e fora do país, é bastante forte. Professores de carreira já consolidada passam uma boa parte de seu tempo viajando de um lado ao outro, de um país ao outro, numa complicada agenda de eventos nacionais e internacionais. O argumento de que isso é feito em virtude daquela exigência dos organismos fiscalizadores não se sustenta, pois para ter os próprios trabalhos “apresentados e discutidos na comunidade”, seria mais do que

suficiente, em termos curriculares, comparecer em média a, digamos, 4 eventos anuais, dois nacionais e dois internacionais. Não se precisa de mais. Entretanto, o que vemos é uma verdadeira compulsão por viajar, uma maratona pelo mundo todo que não se sustenta racionalmente nem se apóia em motivos acadêmicos. Isto cria o fenômeno que tem sido chamado de “turismo acadêmico”. O nosso filósofo, que já não é nada jovem (pode ter agora entre 45 e 55 anos), observa que essa incessante correria por aeroportos, essas agendas cheias de compromissos, esse ansioso apresentar trabalhos nas mais diversas partes do mundo não pode estar motivado por meras exigências objetivas acadêmicas, mas se explica por um motivo existencial, por um poderoso impulso vital, uma espécie de ansiedade por conhecer lugares e pessoas diferentes, um desejo hedonista que inclui prazer intelectual como um dos seus pontos turísticos (almoçar com um filósofo famoso pode ser tão excitante quanto fotografar o Coliseu).

O que menos acontece nesse freqüentar ansioso e compulsivo de eventos é um genuíno “apresentar os próprios trabalhos na comunidade”; trata-se fundamentalmente de lazer (insisto, incluindo lazer intelectual), e de realizar novos contatos para programar novas viagens e novos contatos, um movimento perpétuo que vai se afundando no mais completo absurdo. Que tempo efetivo poderia ter uma pessoa que passa a vida em aviões e aeroportos para compor um trabalho filosófico cuidadoso, paciente, longo e concentrado? Esse tipo de trabalho, simplesmente, desapareceu do horizonte institucional e ninguém mais o espera.

Enquanto você fizer também, como todo mundo, esse mesmo filosofar distraído no qual estão inertemente envolvidos alunos e professores, você será livre de produzir filosofia empacotada que ninguém vai ler e da qual a comunidade nada saberá, enquanto seu Lattes engorda e você fica conhecendo muitos países. Possivelmente a inércia distraída do Faz-de-Conta se quebra, de vez em quando, quando alguém tenta filosofar (fazendo, por exemplo, uma dissertação em forma de quadrinhos, ou escrevendo um ensaio literário, ou apresentando um filme no meio da exposição, ou recusando-se a apresentar argumentos, ou, em fim, desafiando de alguma forma a produção burocrática de filosofia). O sistema inerte parece acordar subitamente ao menor aceno de criatividade. Todo filosofar que tenha algo a ver com nossas vidas, que palpite e tenha sangue nas veias em lugar de tinta só poderá existir se alguém se atreve a rasgar as paredes grudentas e conformistas do faz-de-Conta.

FILOSOFAR DESDE BRASIL: ALÉM DE UMA MERA QUESTÃO “NACIONAL”
(ACERCA DE UM TEXTO DE HADDOCK-LOBO E UMA RÉPLICA DE
VLADIMIR SAFATLE)

Julio Cabrera (UnB – Brasília)

I

Vi com agrado que o professor Haddock-Lobo coloca a questão da “filosofia no Brasil” (algo diferente de “filosofia brasileira”, termo muito mais comprometedor). Com base em seu texto, imagino que ele desconhece a discussão em curso, já há algum tempo, sobre esse tema. Dou no final deste artigo algumas referências de textos meus e de outros autores que poderiam alimentar a discussão sobre a questão da situação da filosofia no Brasil, sem ter de começá-la novamente de zero.

A minha tese central é que a não ocorrência de um filosofar autoral no Brasil vem produzida pela própria lógica interna da produção filosófica brasileira. O obstáculo não é externo, mas interno. Vejo uma contradição interna entre a reclamação por um filosofar próprio que nunca chega e a adoção de um paradigma de produção filosófica que, precisamente, bloqueia esse filosofar. A ideia de que um conhecimento sólido da filosofia europeia é condição necessária (e, para muitos, suficiente) para um filosofar autoral, ideia que discuto demoradamente em meus textos, está incutida na mente dos membros da comunidade filosófica brasileira. Eu penso que uma dessas duas coisas terá que ser abandonada para desmanchar a contradição. Parece-me que a comunidade mostra uma tendência a abrir mão da autoralidade em benefício do bom funcionamento do sistema; pelo contrário, eu creio que algo deve mudar no próprio sistema para favorecer a autoralidade. (No artigo “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional” (2015), chamo de “Acervo T” o conjunto de convicções inabaláveis da comunidade filosófica brasileira que, segundo penso, bloqueiam o surgimento de um filosofar autoral).

Quem der uma olhada no Índice da segunda edição do meu “Diário de um filósofo no Brasil” (2013), já encontra uma discussão sobre o termo “filosofia” que me parece crucial para evitar pensar que haverá filosofia no Brasil quando encontrarmos um

Kant no sertão ou um Heidegger na Patagônia. Esta pergunta tem que ser formulada de maneira apropriada para evitar falsas expectativas. A questão de “haver” ou “não haver” filosofia no Brasil não é uma questão ontológica objetiva, mas – para usar um termo de Safatle – uma “construção cultural”. Tento também combater a visão “futurista” da filosofia desde América Latina como algo que ainda deveria surgir, tentando mostrar que essa filosofia já existe, mas que para ser visualizada devem ser removidos os obstáculos que impedem vê-la. Também apresento nesse livro uma longa análise do rico passado filosófico brasileiro, totalmente apagado à luz da noção atualmente vigente do que seja “filosofia”. Na última parte, trato, entre outras coisas, da possível contribuição de Oswald de Andrade para um filosofar desde Brasil, um dos temas bem lembrados por Haddock-Lobo. Temas impopulares, como se pode ver.

Tanto no texto do professor Haddock quanto na réplica de Safatle, a discussão ameaça em todo momento cair nas armadilhas da questão do “nacional”, identificando a pergunta por um filosofar historicamente circunstanciado com uma indagação sobre “nacionalidades”. Em minha reflexão sobre o assunto tenho tentado substituir a questão do “nacional” pelo que chamo “procedência reflexiva”, uma categoria mais histórico-existencial do que geográfica. Como o professor Haddock o coloca, a questão da colonização cultural de América Latina é fundamental nessa reflexão, e, em meus próprios termos, ela constitui o primeiro passo para formular um “filosofar-desde” historicamente circunstanciado, que pouco ou nada tem a ver com “nacionalidades”. Esta perspectiva deveria recuperar reflexivamente o nosso passado de invasão, conquista e colonização cultural em lugar de continuar pensando a partir de circunstâncias alheias, tentando ingloriamente oferecer alguma “contribuição” significativa para a cultura do dominador, contribuição que ninguém espera. Em meus escritos já respondo as réplicas sempre monotonamente repetidas de que não podemos pensar sem Europa, de que já somos europeus e coisas do gênero²⁹.

Creio que a saída para o impasse deveria começar por um alargamento da matriz histórica da filosofia, abrangendo pensamentos de muitas outras partes do planeta e não apenas de cinco ou seis países hegemônicos. Pelo lado latino-americano, clássicos como José Martí, José Enrique Rodó, Domingo Sarmiento, Juan B. Alberdi, Andrés Bello,

²⁹ Veja-se “Europeu não significa universal...”, p. 18-21. Este artigo está incluído no presente volume.

Juan Carlos Mariátegui, Tobias Barreto, Carlos Vaz Ferreira, José Vasconcelos, Salazar Bondy e Leopoldo Zea deveriam ser conhecidos pelo estudante brasileiro de filosofia, e obras como “Facundo”, de Sarmiento, “Visión de los vencidos”, de León Portilla, “Sobre o homem, o mundo e a história”, de Vicente Ferreira Da Silva, “Existe uma filosofia de nuestra América?”, de Salazar Bondy, “La filosofía latino-americana como filosofía sin más”, de Leopoldo Zea, “Los condenados de la tierra”, de Frantz Fanon e “1492. El encubrimiento del outro”, de Enrique Dussel, entre muitas outras fontes fundamentais. Encontrei algumas destas ideias, sobre as quais eu venho debatendo há algum tempo, no estimulante texto do professor Haddock-Lobo, por exemplo, quando ele afirma: *“O pensamento ocidental consiste apenas em um aspecto da nossa tradição, sendo nossa experiência muito mais ampla do que aquilo que a filosofia ocidental pode dar conta”*. E também: *“O mito da origem única é uma grande invenção do ocidente e que a experiência de pensamento pode apontar para mais de uma perspectiva (...)”*. Só posso assinar embaixo destes textos vigorosos. Resta apenas cuidar de não migrar de uma exegética eurocêntrica para outra latino-americana.

II

A réplica de Vladimir Safatle ao texto de Haddock-Lobo desmonta a questão do “nacional” no contexto da pergunta pela filosofia no Brasil. Já seu título, “Seria necessário algo como uma ‘filosofia brasileira’?” coloca em dúvida a legitimidade da questão quando formulada em termos nacionais. Aqui seria bastante oportuno ler as páginas do meu “Diário de um filósofo no Brasil”, onde faço distinções cruciais entre os termos “filosofia brasileira” (a visão nacionalista), “filosofia no Brasil” (a visão empírica ou fatural) e “filosofia desde o Brasil” (a visão histórico-existencial), que aponta para um filosofar circunstanciado. Eu defendo este último enfoque e partilho o ceticismo de Safatle a respeito da primeira expressão, carregada de problemas. O resultado da reflexão de Safatle é, afinal de contas, negativo, ao sugerir que a questão sobre uma “filosofia brasileira” talvez não faça sentido; mas a sua argumentação não nos deveria levar a pensar que a questão de um filosofar “desde o Brasil” careça igualmente de sentido. A questão de um filosofar circunstanciado, não apegado ao “universalismo” abstrato hoje vigente – curioso universalismo europeu – tem pleno sentido uma vez que nos livrarmos das redes enganosas de um “filosofar nacional”, que tem todos os problemas que Safatle aponta.

Os “embaralhamentos territoriais” apontados por Safatle sugerem, precisamente, que os filósofos têm surgimentos múltiplos e diferenciados em experiências filosóficas diversas, que não podem ser amarradas ao “nacional” (oportuna alusão à “tradição” de Deleuze, “*composta pelo inglês Hume, pelo francês Bergson, pelo holandês Spinoza e pelo alemão Nietzsche*”). Ele aponta que estas aglutinações são muito mais “*construções culturais heteróclitas de burguesias locais (...) produzindo tradições...*”, constituindo, por exemplo, já no campo da filosofia, uma “*ilusão de continuidade entre Mestre Eckhart e Hegel*”. Mas quando ele finaliza essa parte da sua reflexão dizendo: “*Tudo isto nos leva a uma pergunta: para que serve e a quem interessa insistir atualmente na existência de “filosofias nacionais”?*”, isto carrega o enorme risco de o leitor desatento pensar que porque a questão nacional não faz sentido, então tampouco faz sentido toda a problemática sobre pensar desde uma circunstância pensante específica, a partir de uma experiência histórico-existencial.

Safatle é consciente disso quando reconhece haver na questão de Haddock-Lobo uma questão real que merece escrutínio e atento estudo, e não apenas deboche ou indiferença. Os polos do perigo parecem ser o universalismo abstrato, que pensa que a filosofia surge diretamente das raízes mesmas da razão (creio que é esta a visão vigente hoje no Brasil) e um nacionalismo ultra-concreto que pensa que a filosofia surge de territórios assinalados. Mas trata-se de circunstâncias reflexivas, não de nacionalidades. É, pois, perfeitamente legítimo colocar a questão de Haddock-Lobo e a minha (e de uma boa parte de pensadores hispano-americanos quase desconhecidos no Brasil, como Martí, Rodó, ou Salazar Bondy) de um “filosofar desde o Brasil” (e desde América Latina) a partir desses “embaralhamentos territoriais”, onde a noção de nacionalidade se dilui em benefício de uma perspectiva pensante construída histórico-existencialmente, e não territorialmente.

Por isso é que não deveríamos falar em “filosofia brasileira” (nem tampouco em “filosofia francesa”, é claro), mas de um filosofar desde o Brasil (ou desde a França), perspectiva que pode abranger muitas nacionalidades e territórios, mas que ainda assim será peculiar. Safatle tenta isso quando escreve, se referindo à realidade das filosofias francesa, alemão, anglo-saxã (com seus enganosos rótulos nacionais): “*Pois ela tal vez não descreva um ‘estilo’ ou o espaço de produção de singularidades de pensamento. Talvez ela descreva simplesmente um ‘campo’*”. E no seguinte parágrafo, ele tenta

conferir nova legitimidade à questão de um filosofar desde Brasil, perguntando “(...) *por que não conseguimos dentre aqueles que fazem filosofia no Brasil, nos organizar como campo?*”. Este tipo de encaminhamento mostra aos indiferentes ou mesmo hostis a este tipo de pergunta pela filosofia no Brasil, que a questão pode preservar plenamente seu sentido mesmo quando a questão do “nacional” tenha sido rebatida e deixada de lado.

Meus desacordos com Safatle são mais de atitudes ou de expectativas do que de substância. Eles aparecem quando ele concebe estes “campos” de pensamento em termos de “...um conjunto de instituições, de meios de difusão, de regimes de adesão e exclusão, de promessas de benefícios simbólicos e materiais, de debates que levam aos mais novos a repetirem práticas dos mais antigos...”. Aqui eu mantenho meu ceticismo a respeito do papel das instituições na produção de um filosofar autoral. O que tem sido visto, e a isso também Safatle se refere no final de seu texto, é precisamente o contrário: em lugar da criação de genuínos campos reflexivos, abrem-se instituições, meios de difusão, regimes de adesão e exclusão, promessas de benefícios (e de punições!), visando manter a filosofia dentro dos regimes domesticados da exegese, o comentário e a interpretação de autores consagrados.

Haveria que tornar mais flexíveis essas instituições de maneira que diminua o ceticismo, tão bem representado, por exemplo, por Vilém Flusser quando, em sua “Fenomenologia do brasileiro”, escrevia: “...quando surgir uma verdadeira filosofia no Brasil, esta será profissionalmente combatida, como cumpre a toda academia no mundo inteiro”. Já Safatle aponta que a capacidade de um filósofo transitar por espaços não acadêmicos falando sobre questões que ultrapassam a mera história da filosofia “...entrou em colisão com o modelo de formação que temos e com os processos de avaliação a que a comunidade acadêmica foi submetida de forma compulsiva a partir de meados dos anos noventa”. Muito bem apontada, igualmente, a tendência das comunidades a tecer “filiações” sistematicamente intolerantes diante de outras.

Se for verdade que filosofias como a francesa, a alemã, a norte-americana, etc, são “construções culturais” de países hegemônicos e não coisas objetivas, o nosso natural movimento insurgente não deveria tentar encontrar “características nacionais” para nossos pensamentos, mas tentar erguer construções culturais alternativas e insurgentes desde América Latina. Ainda será legítimo lutar pelas nossas próprias

construções culturais desde as nossas perspectivas pensantes. Sendo que essas construções culturais hegemônicas (a “ilusão de continuidade entre Mestre Eckhart e Hegel”) apontam para centros de poder económico, cultural e filosófico, uma tarefa de nós, pensadores periféricos, seria tentar descentralizar essa criação assimétrica e autoritária de “tradições”. A “desqualificação de tradições” que podemos fazer desde América Latina constitui um movimento político pleno de sentido, em lugar de dedicar todos nossos esforços em apenas servir de maneira devota “tradições” impostas e naturalizadas. Algumas referências para o debate:

Beorlegui Carlos. História del pensamiento filosófico latino-americano. Universidad del Deusto, Bilbao, 2006.

Bohórquez Carmen, Dussel Enrique, Mendieta Eduardo. El pensamiento filosófico latino-americano, del Caribe y “latino” 1300-2000. Siglo XXI, México, 2011.

Cabrera Julio. Diário de um filósofo no Brasil. Editora Unijuí, 2010 (2ª edição, 2013).

Cabrera Julio. “Europeu não significa universal, brasileiro não significa nacional (Acerca da expressão ‘filosofar-desde’)” Revista Nabuco, Ano I, número 2, janeiro de 2015. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/18028>).

Cabrera Julio. “Pensar insurgente: acerca da inconstância de um filosofar selvagem (Filosofia no Brasil numa perspectiva latino-americana)”. Revista Problemata, Paraíba Número especial dedicado a Filosofia desde América Latina, 2015. (<http://periodicos.ufpb.br/index.php/problemata>).

Cabrera Julio. “Comment peut-on être um philosophe français au Brésil”. Cahiers critiques de Philosophie, número 16, Paris, 2016.

De Souza José Crisóstomo (Org). A filosofia entre nós. Editora Unijuí, 2005.

Flusser Vilém. Fenomenologia do brasileiro. Eduerj, RJ, 1998.

Margutti Paulo. História da Filosofia no Brasil. O período colonial. Edições Loyola, São Paulo, 2013.

Margutti Paulo. “A filosofia no Brasil hoje”. Revista ConTextura. Novembro 2007.

PENSAR DESDE O BRASIL

Entrevista com Júlio Cabrera. REVISTA NABUCO.

PERGUNTA: A sua formação acadêmica está ligada à filosofia analítica. No entanto, o senhor veio a se aproximar gradativamente do que chama de “polo da existência”, que complementaria – e não se oporia – ao “polo da análise”. Como se deu essa aproximação? E, mais especificamente, como se deu essa aproximação por meio de pensadores latino-americanos, de um modo geral; e brasileiros, em particular?

RESPOSTA: São dois giros diferentes: um é aquele que me levou a avançar além da distinção analítico/continental na época em que eu estudava exclusivamente filosofia europeia. Isso aconteceu ao longo dos anos 90, mas tem muitos antecedentes biográficos. O outro processo, mais recente parte dos anos 2000, e consiste num ir além do referencial filosófico europeu (analítico ou continental; pouco importa). Aqui a categoria “pensar desde” - que não é meramente geográfica - faz a diferença. O melhor texto para entender estas duas “viradas”, embora explicado de maneira breve, é o prefácio do livro “Análisis y Existencia. Pensamiento en travesía”, publicado pelas Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina) em 2010.

A ideia que está por trás da primeira virada me persegue desde meus anos de estudante de filosofia em Córdoba: por um lado, as estruturas lógicas e linguísticas se inserem em profundas bases existenciais; pelo outro, a existência possui uma estrutura lógica; e se produz um fluxo constante daquelas bases existenciais para a estrutura lógica da vida. Quando estudamos o sistema lógico mais abstruso ele surge de uma necessidade existencial; e quando vivemos os sofrimentos da existência, estes respondem a estruturas gerais e não a fatos eventuais. Por isso me parecia absurdo – algo meramente institucional ou curricular – dedicar a vida a um desses dois movimentos excluindo o outro; era precisamente dessa maneira que nos vinha a filosofia de Europa, como uma decisão que havia que tomar. Eu sempre me recusei a fazer isso: uma parte da minha obra é lógico-linguística e a outra ético-existencial, sem que, em nenhum momento, eu tenha considerado que ambas estavam em oposição ou que deviam excluir-se.

O segundo giro em meu pensamento, o “giro latino-americano” já é outra coisa, mas agora penso que, talvez, esta maneira de ignorar articulações caras aos europeus (como analítico-continental) já era uma maneira peculiarmente latino-americana de se apropriar dessa difícil e violenta herança cultural. De toda forma, aos poucos tomo consciência da dependência cultural e da necessidade de pensar de maneira insurgente. Esta noção de “insurgência”, que estou elaborando agora, significa que, como pensadores latino-americanos, não somos permitidos de simplesmente “surgir”, mas temos que irromper no mundo vencendo múltiplas resistências; a isto chamo de “insurgir”. Há algo, pois, além da divisão analítico-continental, sobre o qual os pensadores latino-americanos, teriam que se debruçar: o pensamento insurgente, emancipador, não baseado meramente em algum tipo de “liberdade” como entendida pelas filosofias políticas europeias, incluída as marxistas, mas genuinamente liberador, no sentido de aprender a pensar dis-pensando a agenda europeia, que, pelo seu próprio mecanismo, conta com manter-nos dependentes. Penso que em países como Equador, Bolívia, Colômbia ou México há mais consciência disto que no Brasil. Pensadores fundamentais neste processo foram Rodolfo Kusch, Oswald de Andrade, Leopoldo Zea e Enrique Dussel, entre outros.

PERGUNTA: O senhor elenca Sérgio Buarque de Holanda e Mário Vieira de Mello, por exemplo, como autores presos a uma visão essencialmente negativa e pessimista das condições da prática intelectual em meio brasileiro. Em suma, a “cordialidade”, se não vencida, nos inviabilizaria filosoficamente. O senhor se opõe a essa visão, e chega ao ponto de afirmar a necessidade de que se faça filosofia até mesmo a partir de nossa condição “cordial”, lançando mão justamente daquilo que muitas vezes é motivo de inveja ao “acadêmico de ponta” europeu: nossa indisciplina, nossa insubmissão natural a certos padrões modernos. O senhor poderia nos apontar que autores nos seriam mais relevantes para levar adiante essa possibilidade? Quem mais no Brasil já se atirou a projetos dessa natureza?

RESPOSTA: Esta é a primeira questão que nos obriga a iniciar uma reflexão que eu chamaria de trágica sobre a atual situação da filosofia no Brasil. Pois há uma atitude instalada na comunidade acerca do que a filosofia deve ser; e há, por outro lado, um filosofar totalmente enterrado do qual nada sabemos (e que os poderosos da situação atual, que têm grande sucesso nela, querem que permaneça enterrado). A ideia de que, a

partir das nossas piores fraquezas, da nossa preguiça, “cordialidade” e desleixo deveria surgir filosofia (e não do esforço de superar essas “desvantagens”), é tipicamente uma ideia que pertence a esse filosofar enterrado do qual ninguém quer saber. Quando você pergunta que autores poderiam realizar essa possibilidade você pressupõe que a situação atual admite a admite, e até que já gerou alguns autores que filosofam nessa direção. Seria bom que assim fosse! Na verdade, esse tipo de filosofar “menor”, gerado nas nossas piores circunstâncias, não existe ainda, deveria ser estimulado para que venha a ser, ou - para usar a minha categoria - para “insurgir”, porque esse filosofar deve já surgir se revoltando contra uma situação que lhe impede se manifestar. Não poderia dar-lhe exemplos desse novo filósofo porque ele ainda tem que aparecer; e para aparecer seria necessário cultivar a terra capaz de recebê-lo. A situação atual, infelizmente, fornece, pelo contrário, as melhores condições para seu não aparecimento.

O que chamo a “situação atual” da filosofia no Brasil poderia ser descrita através das seguintes ideias ou critérios, totalmente instalados na comunidade:

- (1) Filosofia é uma empreitada eminentemente institucional, feita dentro de universidades seguindo certas regras e cânones de excelência; não há filosofias pessoais, feitas por pretensos livres pensadores, que não passem pelos crivos acadêmicos de avaliação.
- (2) Dentro desse âmbito, filosofia é algo de muito específico e não algo demasiado geral e abrangente (Haveria uma vulgarização do termo “filosofia”; qualquer palpite, qualquer postura, é levianamente chamado de “filosofia”). Filosofia é pensamento teórico, exposto de maneira argumentativa e baseado na tradição de pensamento ocidental de origem grega. Isto significa que textos escritos de forma poética fluída, ou que assumam outras tradições de pensamento, serão excluídos como não sendo genuinamente filosóficos.
- (3) A rica tradição filosófica europeia constitui um acervo inesgotável de temáticas filosóficas que constituem objeto de estudo permanente; as atividades filosóficas consistem fundamentalmente na leitura, apropriação, comentário, interpretação, exegese e relato histórico dos autores desta tradição de pensamento, levado a cabo com as técnicas mais rigorosas de

exposição, citação e manuseio das fontes, incluindo conhecimento das línguas originais.

- (4) Qualquer pensamento supostamente autoral pressupõe sólido conhecimento deste acervo, cuja ausência se expõe ao risco de descobrir a roda ou proferir ingenuidades.
- (5) No caso particular do Brasil, e como corolário, todo o pretenso “filosofar” anterior à criação das instituições especializadas – na década de 30 do século passado – é pensamento diletante, autodidata, improvisado, mal feito, de baixa qualidade e com escasso conhecimento das fontes, com pretensos intuits autorais e atrelado a outras instâncias humanas, como, fundamentalmente, o religioso e o jurídico. Filosofia *stricto sensu* existe apenas a partir do trabalho filosófico das universidades, e o passado filosófico brasileiro não merece exame a não ser de um ponto de vista histórico e documental.

Estas não são ideias de alguém em particular, nem mesmo de grupos, mas o arcabouço de ideias totalmente partilhado pela imensa maioria dos profissionais de filosofia neste país (e em outros). Ora, dentro de semelhante panorama, alguém que, em lugar de tentar “aperfeiçoar-se” nas técnicas de análise de filosofia europeia e superar o nosso “subdesenvolvimento intelectual”, tentasse, pelo contrário, filosofar com tudo aquilo que Sérgio Buarque de Holanda e Mário Vieira de Mello consideram calamitoso para nosso “progresso intelectual”, acharia num lugar onde vigoram (1)-(5) algum espaço para criar e difundir a sua reflexão? Creio que a triste e óbvia resposta é: não! Você pergunta: “que autores nos seriam mais relevantes para levar adiante essa possibilidade, quem mais no Brasil já se atirou a projetos dessa natureza?”, e a resposta é: esse filósofo ainda terá que surgir; mas para surgir terá que existir uma situação que o deixe surgir. A situação atual é tudo o contrário do que ele precisa para surgir. É por isso que o novo filósofo terá que “insurgir”, “surgir-contrá” e não “em virtude de”. Nunca poderá ser produto desse sistema.

É claro que, antes ou depois da criação do cânone acadêmico, temos pensadores que pensaram em língua portuguesa desde a sua situação de maior desamparo latino-americano: Antônio Vieira, Matias Aires, Tobias Barreto, Silvio Romero, Vicente

Ferreira Da Silva, Graça Aranha, Oswald de Andrade e Mário Ferreira dos Santos, entre outros. Mas estes são, precisamente, os pensadores excluídos pelos critérios (1)-(5) expostos acima.

PERGUNTA: O senhor fala da “realização da esperada dialética entre civilização e barbárie, um dualismo do século 19 que foi proclamado por Domingo Sarmiento na Argentina e por Gonçalves de Magalhães no Brasil, entre outros”, como um possível projeto para a filosofia no Brasil hoje. Isso implicaria recuperar a “ideia de sermos a crise da Europa”, coisa que encontraria expressão, por exemplo, em um tipo de texto de filosofia que, sem prescindir da erudição, fosse “sem comentário de clássicos, sem um assunto fixo nem mesmo pertencente à ‘tradição filosófica’, sem citações, sem notas de rodapé, sem bibliografia”, o que seria realizar a Semana de 22 em nossos departamentos de filosofia com um século de atraso. Nesse sentido, o senhor cita o ensaísmo de Vilém Flusser como um exemplo inspiracional. Afinal, em algum lugar do mundo um projeto como esse seria viável academicamente? A sua proposta não nos levaria a repensar até mesmo a própria estrutura acadêmica?

RESPOSTA: Esta pergunta permite continuar com o assunto da questão anterior de uma maneira natural. O ideal “civilizatório” e “moderno” foi pensado pelas nossas elites – Sarmiento na Argentina, Magalhães no Brasil, Alejandro Deustúa no Peru, entre outros – estabelecendo essa relação única com Europa que vigora até hoje: Europa como a “ponta” para a qual nós deveríamos tentar nos endereçar. Oswald de Andrade e Vilém Flusser nos colocam na vereda de outra atitude diante de Europa e da proposta “civilizatória” da modernidade europeia, aquela que chamo “dialética” entre civilização e barbárie e que capta o pensamento europeu não de maneira erudita e unilateral, mas na forma de usos e apropriações desse pensamento, para melhor entender e agir sobre questões que nos afetam como latino-americanos e como brasileiros, não apenas num viés de “estudo” exaustivo ou “estrutural”. Isto implicaria, em primeiro lugar, a criação desse tipo de texto que você menciona: textos abertos, fluídos, experimentais (ensaios, diálogos, manifestos), apropriativos, situados, e não esses patéticos remedos de textos de primeiro mundo que são nossos papers e dissertações. Pelo que falamos antes, estamos muito longe da realização dessa dialética e da escrita desses textos, e quando tentamos construí-los, eles são sumariamente ridicularizados, desencorajados e excluídos.

Você pergunta: “Afinal, em algum lugar do mundo um projeto como esse seria viável academicamente? A sua proposta não nos levaria a repensar até mesmo a própria estrutura acadêmica?”, e aqui as respostas são “não” para a primeira, “sim” para a segunda. Bom, é claro que o pensamento experimental oswaldiano e o pensamento ensaístico flusseriano não têm, no Brasil, a menor viabilidade acadêmica: ambos, Oswald e Flusser, já foram literalmente rejeitados pelas estruturas acadêmicas, e a imensa maioria da comunidade filosófica não os considera filósofos ou pensadores sérios. Sim, a estrutura acadêmica deveria mudar, mas não mudará. A coisa ficará cada vez pior, e sempre com essa aparência de ficar cada vez melhor. Uma vereda mais iluminada seria a seguinte: tentar fazer uma composição crítica entre a excelência técnica das universidades atuais e a atitude autoral e situada do pensamento clássico brasileiro e latino-americano. Mas, quem está hoje em dia disposto a trabalhar em favor dessa composição?

PERGUNTA: O senhor critica o que chama de redução da filosofia à “tecnologia do texto”. Como conciliar hoje em nossas universidades, no entanto, uma pedagogia que não proceda a essa redução, com as cobranças burocráticas, departamentais, até mesmo em termos de meras ementas? E mais: como os estudantes têm respondido à pergunta de grande apelo – “O que preferes ser: um grande comentador ou um pequeno filósofo?” – presente em seu livro?

RESPOSTA: A primeira parte desta pergunta já ficou respondida; o que chamo “tecnologia do texto” é o que hoje predomina: um texto sujeito a severas regras formais – por exemplo, nas maneiras de citar, pontuar, etc – com um fio argumentativo que não se permite digressões, associações, enriquecimentos laterais, superposições (os pareceristas de artigos adoram dizer coisas como: “Aqui temos dois artigos em lugar de um”, e os avaliadores de projetos de dissertação adoram dizer: “Seu escopo é muito ambicioso; você tem que se cingir a um projeto viável”). A ambição intelectual e a capacidade de fazer conexões longínquas e insólitas viraram vícios acadêmicos. Se teu texto não se reduz à tecnologia ele não será aceito, você não entrará em mestrados e doutorados, não será publicado, etc, e tudo em nome da “qualidade” e da “excelência” entendidas de maneira única e perfeitamente definida.

Em geral, muitos estudantes de filosofia prefeririam que se lhes permitisse tentar filosofar, ou seja, pensar a partir das suas realidades e problemas, com seus próprios estilos; eles prefeririam fracassar como pequenos filósofos antes que ganhar louvores por um trabalho insignificamente bem feito. São sobre tudo alunos de graduação que respondem melhor a este apelo; mas rapidamente o sistema vai se apropriando - com estratégica distribuição de benesses econômicas e prestígios - dos espíritos dos mais velhos, de tal forma que, em mestrados e, sobre tudo, em doutorados, o espírito insurgente criador dos estudantes já foi quase totalmente domesticado. É claro que, para o sistema, cada estudante é um capital de investimento que não pode deixar-se malograr em experimentalismos de resultado imprevisível; o estudante de filosofia tem que ser “formatado” (mais do que “formado”) para que devolva o que nele se investiu. A filosofia, que em décadas anteriores era crítica da indústria cultural, agora se transformou numa parte dessa mesma indústria. O pensador agora virou um “pesquisador”, avaliado em sua capacidade de “produtividade” de itens culturais vendáveis em mercados específicos.

É claro que quem for filósofo o será; ele continuará escrevendo nas horas vagas e guardando na gaveta suas melhores produções, como eu tenho feito ao longo de muitos anos. A academia obriga aos filósofos a levarem uma vida dupla. Os filósofos têm diante das regras autoritárias acadêmicas e a tecnologia do texto atitude semelhante àquela que, segundo Antônio Vieira e, recentemente, Viveiros de Castro, tinham os indígenas a respeito da evangelização compulsiva: fingiam se converter, mas, quando não os vigiavam, continuavam adorando seus próprios ídolos. A isto Viveiros chama a “inconstância da alma selvagem”. Todo colonizado é obrigado a ser inconstante. O filósofo finge submeter-se às regras, escreve os textos que lhe são exigidos (artigos, dissertações, teses), e, quando seu orientador sai de férias o estudante filósofo volta a escrever os textos que realmente lhe interessam, e que talvez seja o único que será lembrado mais adiante.

PERGUNTA: Por sinal, a questão do trato com textos leva à questão do trato com a língua. O senhor fala da necessidade de “pensar desde as articulações conceituais da própria língua” – em nosso caso, latino-americanos que somos, o espanhol e o português. O que afinal essas duas línguas têm a oferecer aos que só querem filosofar em grego e alemão?

RESPOSTA: Tem dois problemas diferentes na questão das línguas portuguesa e espanhola; a primeira é a total subordinação às línguas estrangeiras, particularmente ao inglês, quando se trata de escrever filosofia; a segunda refere-se à relação entre as línguas espanhola e portuguesa entre si, sem referência a línguas estrangeiras. O primeiro problema é de caráter mais geral; a Alemanha, por exemplo, já foi quase que totalmente colonizada pela língua inglesa; você tem agora números de revistas alemãs compostos exclusivamente por artigos quase todos eles escritos em inglês; o professor de filosofia alemão sabe que, escrevendo em inglês, terá maior difusão que escrevendo em sua língua materna. Este caso da Alemanha mostra bem claro que este não é um problema de colonização norte-sul; trata-se de uma colonização linguística global que parte para todas as direções.

Aqui se deve tomar uma decisão: se você continuar escrevendo seus trabalhos em português ou espanhol, você terá já escolhido com isso certo âmbito de leitores bem determinado. Isto é relevante do ponto de vista da questão da dependência e a emancipação cultural: se você escreve em inglês é porque você, de algum modo, quer participar e contribuir para agendas estrangeiras de problemas e questões filosóficas; se você persiste em filosofar em sua língua, você poderá estar mais preocupado em criar tradições filosóficas próprias; a escolha de língua não é, pois, inocente ou neutra. Um muito celebrado filósofo oficial referiu-se, no livro “Conversas com filósofos brasileiros”, ao que ele chamou “a maldição de escrever em português”. Isso dá a tônica de qual pode ser a atitude oficial a respeito desta difícil escolha.

Entretanto, nos últimos tempos, é o segundo problema que tem me preocupado mais: as relações perversas e colonizadas entre as línguas espanhola e portuguesa entre si. Em primeiro lugar, os professores que escrevem em espanhol não pensam que devam estudar a língua portuguesa para ler na fonte os pensadores luso-brasileiros; mas também a maioria dos professores brasileiros pensa que não deve gastar tempo estudando espanhol de maneira sistemática. (Embora exista uma colonização interna à América Latina: há mais brasileiros estudando espanhol que o contrário; nas livrarias de São Paulo encontramos livros em espanhol, mas você não compra em Buenos Aires um livro escrito em português). Em ambos os casos, a alegação para não estudar a língua alheia é que se trata de línguas muito “parecidas”, que você pode entender sem maiores problemas. Isto é um tremendo erro. Na verdade, trata-se de línguas muito diferentes,

apenas com parecidos léxicos superficiais. O que acontece de fato nos encontros de filosofia – e eu posso ver isso porque conheço bastante bem as duas línguas – é que cada um dos participantes capta algumas palavras soltas do que está sendo dito na outra língua, e com isso “compõe” um sentido aproximado do que foi expressado, mas que não corresponde à seu sentido integral e às suas peculiaridades, força e sutilezas; entretanto, cada parte fica com a forte impressão de ter entendido perfeitamente, e as confusões são muitas, mas ninguém se atreve a admitir que não entendeu. Num encontro de filosofia em Brasília em 2011, eu tive que traduzir todas as falas dos estudantes brasileiros para um visitante argentino, que não entendia nada. Num encontro recente em Campinas, a mesa de encerramento foi composta por dois professores hispano-americanos e não houve nenhuma colocação por parte do público brasileiro; depois muitos os estudantes brasileiros me comentaram que não tinham entendido quase nada e que não se atreveram a apresentar questões.

Por que os professores brasileiros não apreendem espanhol sistematicamente, e por que os professores hispano-americanos não sentem que têm que estudar português? Não é pelas dificuldades de aprendizado dessas línguas, pois ambos grupos de intelectuais estão dispostos a fazer enormes esforços para apreender grego, latim, alemão e inclusive outras línguas (como o dinamarquês, para poder ler Kierkegaard na fonte). Acontece que não existe motivação intelectual suficiente para acometer o estudo do espanhol ou do português porque não interessa em termos do mercado filosófico internacional e suas demandas. Como se pensa que não existe pensamento latino-americano não vale a pena estudar essas línguas; afinal, um simpósio sobre Hegel ou Wittgenstein que concentre especialistas colombianos, argentinos, bolivianos e brasileiros sobre esses filósofos, estarão bem servidos estudando, todos eles, inglês ou alemão.

Com isto quero dizer algo muito claro: os problemas de comunicação entre pensadores de língua espanhola e portuguesa não são problemas linguísticos, mas políticos. Além de se posicionar a respeito da hegemonia do inglês, as línguas espanhola e portuguesa teriam, primeiro, que resolver as suas próprias desavenças internas, ligadas, evidentemente, com o problema do predomínio das línguas estrangeiras. A hegemonia do inglês acontece, entre outras coisas, porque o espanhol e o português se desconhecem mutuamente como línguas filosóficas.

PERGUNTA: O senhor afirma que cabe a nós constituir uma tradição filosófica brasileira, e que hoje tal constituição dependeria basicamente de um ato de vontade – olharmos para o que já temos e disso nos apropriarmos – e de um ato especificamente político e burocrático, de abertura dos departamentos de filosofia a um pensamento feito não “desde a Europa”. Que conselhos concretos, práticos, o senhor daria ao estudante acadêmico que, com genuína aspiração filosófica, tem hoje de se haver com essa situação, a fim de que ao mesmo tempo consiga “sobreviver” e contribuir para a solidificação de uma tradição?

RESPOSTA: Essa questão do “ato de vontade”, ou do que chamo, no “Diário de um filósofo no Brasil” de “ato singular de filosofar”, deu bastante polêmica em alguns grupos de Rio Grande do Sul, faz alguns anos, pelo que alguns consideravam como uma espécie de “voluntarismo” psicologista difícil de justificar. A ideologia dominante é a da “formação”, do longo “preparo” das “condições” propícias para fazer filosofia. Aqui se aplica à risca o item (4) da lista apresentada na resposta 2, a ideia de que a filosofia autoral depende da aquisição prévia de uma série de conhecimentos históricos e de técnicas. Aqui, qualquer ideia de filosofia surgindo de um ato singular, de uma forte vontade de se exprimir filosoficamente, está excluída de antemão; filosofar é entendido como o demorado produto de um preparo sem prazos de finalização. Morre-se aprendiz.

Bom, é claro que se filosofia for o que está colocado nos itens (1)-(5) vistos mais acima, essa filosofia só poderá efetivamente surgir de um longo preparo e de uma formação muito lenta. Isso é trivial. Trata-se aqui da preparação de um professor que passará a vida toda explicando para alunos os pensamentos de filósofos europeus, e para isso precisa-se, claro, de um longo treinamento. O que está em questão é se isso que é feito nas universidades vai ter projeção no tempo e no espaço ou vai merecer em algum momento ser colocado numa história do pensamento filosófico. De acordo com a ideologia vigente, qualquer relação do pensado com a própria vivência filosófica, com as próprias singularidades existenciais e sociais, é ab initio excluída, nem mesmo entendida. Entretanto - se pensarmos em filósofos europeus como Descartes, Locke, Leibniz, Kant, Hegel, Wittgenstein ou Sartre - veremos que, em nenhum desses casos, as suas filosofias decorreram de um acervo prévio de conhecimentos que eles

acumularam durante certo tempo. Alguns deles, inclusive, eram ainda jovens quando criaram suas obras e não tiveram muito tempo para “se preparar”.

Filosofar autoralmente é algo que você faz sem estar nunca totalmente “preparado”; quando um pensamento surge genuinamente, ele atropela todo planejamento, surge à margem da lógica da “produtividade”. Cada filósofo da história do pensamento europeu tentou exprimir uma série de intuições filosóficas de áreas as mais diversas – metafísica, ética, lógica – num poderoso ato de vontade que surgira de uma série de incômodos teóricos e vitais. Disso nós não temos aqui nem a menor ideia, e ao estudante jamais se lhe indica como os grandes filósofos geraram as suas filosofias. Os filósofos são apenas “objetos de estudo”, não modelos de atitudes filosóficas, algo que tem que ser lido, mas não imitado. Parte-se da premissa de não termos talento, de não sermos capazes de gerar pensamentos filosóficos; nem vale a pena tentar.

Ora, se isto é assim, se o que o sistema quer é uma série de funcionários competentes, deveríamos parar de fingir que aguardamos ainda pelo aparecimento de filósofos autorais, desde que o próprio sistema os exclui pela sua própria lógica interna. Não me lembro de ter dito que os departamentos de filosofia deveriam abrir-se ao ato singular de filosofar; se disse, já não digo mais. Isso me parece cada vez mais improvável pelo curso atual das coisas. Ninguém está interessado em criar tradições filosóficas; apenas há interesse em criar um mercado consumidor e divulgador de pensamento europeu. É difícil dar conselhos nessa situação. Apenas diria aos mais jovens que não desistam de colocar suas ideias no papel, mesmo que não tenham lugar onde inseri-las institucionalmente; que procurem editoras alternativas, meios de difusão na Internet. Mas, paralelamente, é bom que eles façam seus mestrados e doutorados para poderem trabalhar; mas terão que assumir uma vida dupla e praticar a inconstância da alma selvagem.

PERGUNTA: Com a sua lógica de inferências lexicais, o senhor tem a intenção de introduzir a morte, a temporalidade, no próprio campo formal do pensamento abstrato: seria um movimento de levar a lógica à existência, por meio, por exemplo, de uma formalidade que lide não com “todos os mundos possíveis”, mas, de modo mais limitado, com “todos os mundos possíveis temporais”. Ao mesmo tempo, a NET – como o senhor chama a “teoria de redes” – busca a formalidade de conteúdos, de

sentidos, buscando mostrar que aquilo que concretamente dá vida às estruturas formais não é necessariamente avesso ao tratamento objetivo, abstrato. Essa possível conciliação entre formalidade e valor vai contra o que é prezado não só nas universidades brasileiras, mas do mundo inteiro. Em que medida, tendo em vista isso, a tradição analítica poderia representar um maior engessamento da filosofia em mera escolaridade no Brasil, ainda que com elevado nível técnico? E em que medida a sua lógica não clássica nem “não clássica” poderia ter um papel opositivo e revitalizador em tal situação?

RESPOSTA: Vejo que as três últimas questões referem-se à minha obra filosófica (lógica, ética e cinema). Antes, pois, de tentar responder a questão sobre minha filosofia da lógica, queria dizer que seria falacioso colocar meu próprio caso como contra-argumento da situação que apresentei nesta entrevista. Pois alguém poderia dizer: “O fato de você ter conseguido desenvolver um pensamento próprio numa das universidades importantes do Brasil, mostra a imagem falsa que você transmite da situação”.

A isso tenho a responder o seguinte: (1) Em primeiro lugar, eu próprio desenvolvi uma vida dupla nas universidades, publicando nos lugares indexados e dando aulas eurocêntricas, por um lado, e tentando escrever minha obra autoral por outro; muitos alunos (não todos, felizmente) teriam reagido negativamente se eu tivesse tentado expor as minhas próprias ideias em sala de aula; eles me queriam para eu expor filósofos europeus de ponta; (2) Em segundo lugar, a minha obra autoral sempre foi recebida, até hoje, com ceticismo e ironia por parte dos colegas (dos “pares”, no jargão), achando uma arrogância da minha parte me considerar filósofo. A minha obra de filosofia da lógica não recebeu a menor atenção por parte da comunidade brasileira (pode-se consultar o longo artigo “Considerações sobre o desenvolvimento da Lógica no Brasil”, publicado em 2011, onde meus trabalhos não são sequer mencionados); a minha obra ética teve sempre muito sucesso entre estudantes e público em geral, mas muita rejeição por parte dos colegas brasileiros (com raras exceções); finalmente, meus trabalhos em filosofia do cinema receberam muito mais atenção por parte dos departamentos de letras e de comunicação do que por parte de filósofos. Eu entrei no sistema brasileiro há 35 anos, quando o Brasil era muito mais receptivo de professores

estrangeiros do que é agora; não creio que eu pudesse ser aceito nos dias de hoje. Eu, como qualquer filósofo, apenas consegui agir nas frestas do sistema, tolerado por ele; não sou, pois, seu produto, nem meus trabalhos foram escritos seguindo a sua lógica interna. Pelo contrário, tratou-se sempre de um filosofar claramente insurgente, no sentido antes explicado.

Indo agora para a sua questão, ela se liga fortemente com a primeira, com a confluência entre análise lógica e existência. Desde que comecei a estudar lógica com Andrés Raggio em Córdoba, Argentina, na década de 60, sempre almejei formular uma lógica em contato com as nuances das linguagens comuns e com os problemas cognitivos, éticos e metafísicos que apareciam na filosofia; jamais me interessei pela lógica que precisa de linguagens altamente formalizadas; sempre estive disposto a sacrificar precisão em benefício de riqueza analítica, contrariando o espírito padrão dos lógicos. Não me interessava uma lógica que operasse com os mais altos graus de abstração, mas com os graus de abstração que fossem interessantes para entender o nosso mundo. Por causa da pouca receptividade da minha obra de lógica, uma grande parte dela ainda permanece inédita (especialmente os “Elementos para uma historia de la Lógica” e a “Lógica Abierta”)³⁰. O encontro com o físico e filósofo Olavo L. Da Silva ao longo da década de 90 foi decisiva para desenvolver um formalismo que desse conta desta intuição fundamental, no que finalmente foi NET (a lógica das inferências lexicais e redes predicativas), que foi publicada em 2007 pela Universidade de Brasília.

Sempre tivemos dúvidas de se o que construímos era realmente uma “lógica” (mesmo “não clássica”). Eu mesmo criei, num desses inéditos, o termo “hiper-divergência” para me referir ao tipo de formalismo que o professor Olavo e eu criamos. Este formalismo, fosse ou não “lógico”, permitia fazer confluir as intuições vitais com o rigor do tratamento. Mas creio que esta obra ainda espera pelos seus leitores. Ligando isto com o discutido nas questões anteriores, NET é tipicamente um projeto intelectual

³⁰ O livro inédito “Lógica Abierta” não existe mais; tirei partes dele para escrever a “Introduction to a negative approach to argumentation”, que foi publicada na Inglaterra em 2019. Outros textos desse livro foram aproveitados em outros escritos, e ainda tenho a intenção de escrever uma “Philosophy of Logic” aproveitando os restos desse livro e o inédito “Elementos para una historia de la Lógica”, junto com a tradução para o inglês de algumas partes de minhas obras de lógica publicadas. Mas este é um projeto que dificilmente poderei realizar. (Nota 2020).

que não segue as agendas europeias e tenta criar sua própria tradição de pensamento lógico. No Brasil e em todo mundo, em maior ou menor grau, um trabalho filosófico vale apenas se consegue ser inserido em alguma das agendas oficiais; se não, ele inexistente.

De todo modo, penso que a lógica tem sido, no Brasil, um âmbito de criatividade muito importante, sobretudo da mão de Newton Da Costa (que eu acho ainda uma figura muito injustiçada), numa atitude aberta e autoral que o resto da filosofia deveria seguir. Na medida em que aceitemos uma relação estreita entre lógica e filosofia analítica, o que tem havido nesse campo é tudo menos “engessamento”; eu vejo muito mais engessamento nos trabalhos “continentais” da linha marxista, e nas enxurradas de trabalhos sobre Foucault, Hannah Arendt e Habermas. O “engessamento” pode vir através de filosofias “abertas” ao histórico, enquanto que sistemas lógicos criativos podem ser liberadores.

PERGUNTA: O senhor construiu uma ética que leva às últimas consequências a ausência de apelo religioso no campo moral. Com isso, concluiu pela total desvalia da vida humana e viu no movimento rumo à morte algo de intrinsecamente incompatível com a aspiração moral. No entanto, a negatividade da vida seria algo comum a todos os humanos, com o que chegaríamos a uma solidariedade universal em nossa inviabilidade moral – solidariedade que levaria estranhamente de volta a um “não matarás” judaico-cristão. Se levarmos à radicalidade o seu pensamento nesse campo, qual justificativa o senhor nos ofereceria para continuarmos tentando filosofar? Que sentido haveria em fazer filosofia se o conjunto da vida em si não possui valor algum?

RESPOSTA: Não são apenas as filosofias religiosas que dão um “valor” à vida humana; você vê essa ideia também em filosofias secularizadas. A minha crítica ético-negativa à ideia de um pretenso “valor da vida humana” não abrange apenas filosofias religiosas; pelo contrário, a minha ideia é que, precisamente quando os referenciais religiosos caem deixa de ter sentido falar de um “valor da vida humana” como algo interno a ela, mas que a totalidade do valor é aquele que nós mesmos e os outros lhe podemos dar. Se todo mundo me trata como não humano eu simplesmente perco a minha humanidade; se o que eu escrever recebe o deboche de todos, as minhas obras simplesmente não têm

valor, e assim por diante. Não concordo com que morte e exigência moral se excluam; pelo contrário, a ética negativa é uma ética do “bom morrer”, já que “viver bem” não é possível sem que outros paguem as consequências das “vidas boas” de alguns. Não é a morte o que é incompatível com a moralidade, mas a relação de má fé que temos com a morte. Pelo contrário, o caminho da moralidade num sentido negativo seria aceitar meu próprio morrer sem descarregar as culpas do des-valor da vida nos outros, que estão na mesma situação precária que eu.

A minha ideia central é que as éticas têm sido habitualmente construídas em torno da ideia de “dignidade” humana e de “valor” da vida, enquanto que eu penso que a melhor moralidade deveria emanar da plena consciência da nossa miséria e a nossa indignidade. Nesse sentido, a nossa comum falta de valor deveria criar entre nós uma profunda solidariedade negativa; o que tem acontecido, pelo contrário, sob o comando das éticas afirmativas europeias é que cada cultura ergue valores aos quais os outros não podem aceder; o outro aparece como culpado dos sofrimentos e falhas humanas, transformando-se em algo a ser destruído, em objeto de sacrifício. Isto cria o mundo horroroso em que estamos inseridos, norteados pela procriação irresponsável e a matança do estranho. O não matarás da ética negativa não coincide com o não matarás judaico-cristão (apesar de tal coincidência não me deixar inquieto), porque o meu não matarás inclui também o não procriarás, e também porque o não matarás judaico-cristão se baseia no valor da vida, e o meu no desvalor; estas diferenças são cruciais.

Por que continuar fazendo filosofia numa vida sem valor é uma pergunta que não é básica, pois pressupõe outras perguntas anteriores, a mais básica das quais seria: para que continuar vivendo numa vida sem valor. Na ética negativa, isto é ainda mais agudo, porque “sem valor” se entende como “sem valor positivo”; todos os valores positivos são criados contra a terrível pressão de uma situação inicial desvantajosa: um nascimento mortal assediado por agressões naturais (doenças), sociais (injustiças) e mistas (atividades sociais geram doenças). Os valores positivos existem, mas são projetados contra esta estrutura inicial, no meio de mal-estares e de ataques e de maneira sempre provisória e frágil. A minha ideia – e a de milhares de outros pensadores anti-natalistas do mundo todo – é que não dispomos de um acervo suficientemente satisfatório de benefícios para dar a quem nasce. É curioso que quando se apresenta a tese da falta de valor da vida humana, as pessoas te perguntam por que

não te suicidas, mas nunca te perguntam por que não te absténs de ter filhos. Você já está na vida e é difícil matar-se dentro da moralidade; mas abster-se de procriar é perfeitamente possível quando se tem plena consciência do ônus de manipulação do outro que qualquer nascimento humano comporta.

Enquanto isso, a ética negativa aconselha levar uma vida minimalista e estar sempre disposto a morrer pelo outro; jamais exterminar o outro para me manter vivo. Não há nenhum valor intrínseco no que fazemos – se você não adotar alguma religião – mas existem muitos valores positivos que podemos inventar e com os quais podemos tentar beneficiar aos outros em lugar de destruí-los. Não procriar, não eliminar, estar dispostos para a morte, são atitudes éticas básicas de uma ética negativa. É claro que numa sociedade cada vez mais vazia, consumista e agressiva, estas formas de vida (e de morte) devem parecer absurdas ou ingenuas.

PERGUNTA: Sua filosofia do cinema – ou “filosofia através do cinema” – parte da premissa de que a proposição conceitual e logicamente depurada é só um dos modos de se transmitir vivências, e de que imagens cinematográficas, por exemplo, seriam modos tão ou mais eficientes de comunicar uma experiência mais geral, inclusive em sua indissociabilidade entre conceito e emoção (daí a “logopatia”). Levando em conta a necessidade de “filosofar desde o Brasil” e a possibilidade da “logopatia”, que tipo de pensamento o cinema brasileiro, em específico, nos permitiria?

RESPOSTA: É importante que você ligue filosofia do cinema com filosofia latino-americana – e com isto retomamos algumas das questões já debatidas. Uma conexão possível é passar a considerar os cinemas como formas de fazer filosofia, fugindo assim, é claro, dos critérios 2 e 3 do esquema hegemônico exposto na resposta 2. Aqui o filosofar encosta descontraidamente numa tradição outra, e ainda nova: a do cinema. Tenta-se um entrecruzamento complexo e algo lúdico entre a venerável tradição da filosofia europeia e as possibilidades reflexivas do que muitos consideram mero espetáculo de massas. Pelo que vimos antes, enquanto o cinema pode propor – sobretudo, fora dos circuitos comerciais e dos estilos de Hollywood – reflexões conceituais profundas (penso numa obra como a de Alain Resnais), a filosofia, em sua estrutura institucional, pode transformar-se numa pequena indústria cultural de papers e

dissertações para consumo de massas intelectuais eurocêntricas. Os megaeventos filosóficos, com suas apresentações de milhares de papers formatados, podem ser muito mais “espetáculos de massas” do que uma sóbria sessão de cineclube sobre a obra de Resnais, Greenaway ou Jia Zankhe assistida por meia dúzia de pessoas.

No caso particular do Brasil, estas ideias nos levariam para uma ideia nada simpática desde a situação hegemônica: ver o cinema brasileiro como parte da filosofia brasileira. Fato auspicioso porque apesar da filosofia produzida pelo sistema vigente brasileiro não ter produzido uma única figura de pensador de relevo internacional que não seja um intérprete de filosofia europeia (como México produziu Leopoldo Zea e Octavio Paz, a Argentina Rodolfo Kusch e Enrique Dussel, a Colômbia Fernando González, etc), o cinema brasileiro sim conquistou, e não de hoje, um espaço de respeito internacional, desde o fenômeno Glauber até o cinema atual. Entre meus inéditos está o livro “Por que um cineasta não pode ser filósofo?” onde tento expor a profundidade do pensamento glauberiano na “Trilogia da Terra” (“Deus e o Diabo na Idade da Terra em transe”) diante do caos ideológico brasileiro, numa conjuntura política que o grande cineasta conseguiu analisar com grande agudeza visual.

Obras como as de Ruy Guerra e Walter Hugo Khouri nos anos 60, e obras mais recentes como “Cinema, aspirinas e urubus”, “Lavoura arcaica” e “Linha de passe” oferecem reflexões profundas sobre o Brasil e a condição humana, que leituras filosóficas adequadas devem poder elucidar, vendo esses filmes como geradores de conceitos e mecanismos predicativos, e não apenas como objetos estéticos ou de consumo. Penso que os cineastas brasileiros têm toda a ousadia e a criatividade que falta quase totalmente aos filósofos profissionais. E os cineastas brasileiros não são menos profissionais que os filósofos; talvez isso mostre que eu esteja errado no “Diário” quando insisto tanto em que a filosofia foi estragada pelo profissionalismo; na verdade, isso foi feito por uma forma limitada de entender o profissional.

COMENTÁRIO DE PEDRO ARGOLO

Li a sua entrevista recentemente publicada na Revista Nabuco. Achei muito interessante, não só pelas várias ideias com as quais tive contato nos nossos cursos de Filosofia latino-americana e do Brasil, mas sobre tudo pelos insights que não conhecia, como a relação interessante com Viveiros de Castro.

Venho cultivando uma dúvida há um tempo. Após o fim do último curso que fiz com você, comecei a ler pensadores/as "pós-coloniais". Descobri esse pessoal lendo certa vez por aí Spivak, Edward Said, Paul Gilroy, Hommi Bhabha, etc. Há obras muito interessantes: "Pode o subalterno falar?", "Orientalismo", "O local da cultura" que, mesmo sendo escritas por pensadores/as pertencentes à outra "tradição", permitem que um estudante latino-americano como eu se veja nelas (enfim, gosto dessa imagem do espelho, do olhar-se-no-espelho para descrever a relação e reação do estudante de filosofia ao entrar em contato com o programa eurocêntrico dos nossos cursos).

Eu entendi perfeitamente a sua crítica nesse trecho: "Aqui se deve tomar uma decisão: se você continuar escrevendo seus trabalhos em português ou espanhol, você terá já escolhido com isso certo âmbito de leitores bem determinado. Isto é relevante do ponto de vista da questão da dependência e da emancipação cultural: se você escreve em inglês, é porque você, de algum modo, quer participar e contribuir para agendas estrangeiras de problemas e questões filosóficas; se você persiste em filosofar em sua língua, você poderá estar mais preocupado em criar tradições filosóficas próprias; a escolha da língua não é, pois, inocente ou neutra".

Ao ler isso, no entanto, pensar nos pós-coloniais foi um ato quase que imediato. Não estaríamos nos fechando para pensar os intercâmbios entre nossa cultura de exploração e a desses outros países? (Tenho me dedicado, recentemente, a buscar os contágios e pontos de contato entre a obra "Orientalismo" de Said e aquilo que foi produzido na América Latina; as proximidades entre esse livro e outros como "A ideia de América Latina", de Mignolo, e "La invención de América", de Edmundo O'Gormann, são muito grandes; o subtítulo do livro de Said é "A invenção do Oriente pelo Ocidente"!).

Fiquei curioso por saber sua opinião sobre esse pessoal. O que você pensa desse movimento? É curioso que, ainda que exista uma tentativa tímida de desenvolver um Latin America Subaltern Studies, parece que essa discussão consegue ser ainda mais ausente, ao se pensar as relações de colonialidade na América Latina. (Acho que aqui vale uma observação: os/as estudantes/as de filosofia brasileiros/as e seus/suas professores/as conhecem Edward Said. Algumas obras como "Freud e os não europeus" são estudadas e citadas mesmo nos textos eurocêntricos, mas nada disso é suficiente para motivar um filosofar "desde").

Há muitas críticas ao uso desse termo, "pós-colonial". Há um debate interessante conduzido por Ella Shohat, denunciando as prováveis dependências geradas por esse conceito em relação à tradição europeia; há críticas também quanto ao termo "pós" indicar uma relação erroneamente tida por superada (a de colonialidade...). Stuart Hall rebate essas críticas. É uma discussão interessante.

O que me chama a atenção nesse movimento é o deslocamento "departamental". Parece-me que esse debate tem penetrado bastante nos cursos de teoria literária, de antropologia... Há inclusive alguns trabalhos bastante in-surgentes. Algo que seria totalmente rejeitado pela "tecnologia do texto" (em sua expressão) está sendo feito, ainda que timidamente, na pós-graduação de letras e de maneira bastante expressiva nos Estados Unidos. É interessante a apropriação pela antropologia também. Na UnB, o prof José Jorge de Carvalho faz uso dessa discussão para questionar o método etnográfico e a antropologia.

O Idelber Avelar em seu "Alegorias de la derrota" dedica todo um capítulo a pensar os cultural studies. Ele, no entanto, rende-se à historinha contada na Europa desde Kant e critica nesse pessoal o fato de eles/as terem abandonado o "pensamento da totalidade". O problema dos estudos culturais (que, no caso de Stuart Hall e Paul Gilroy, para ficar no exemplo inglês, permitiu que sua condição de negros nos departamentos brancos e eurocêntricos da Grã Bretanha pudesse ser considerada e levada para o interior da produção teórica) seria o de não pensar o "fundamento último das coisas", abandonar a "totalidade", etc.

Não sei. Há tempos quero lhe escrever sobre isso, sobre os contatos entre um filósofo in-surgente e a tradição pós-colonial.

RESPOSTA A PEDRO ARGOLO

No início não tinha resposta pronta para a tua questão e creio que ainda não tenho. Num primeiro momento, totalmente imediato e superficial, parece que à luz deste movimento pós-colonial a ideia de desinteressar-se pelo estudo do inglês poderia nos fechar para intercâmbios importantes com outras tradições; realmente, quando escrevi essa resposta da entrevista não pensei em absoluto nesta literatura, e seria até bom você colocar isto para o grupo da **Nabuco**, se é que você já não o fez. Ou seja, a resposta imediata te daria obviamente a razão. De fato, não estava pensando nessa literatura quando escrevi isso, e você conhece muito mais sobre ela do que eu, neste momento em que estou me dedicando quase exclusivamente aos latino-americanos.

Mas as coisas não são tão simples. Numa segunda rodada, eu responderia, talvez, coisas como as seguintes: sim, precisamos saber inglês, entender inglês, e outras línguas, para tomar conhecimento de coisas que podem ser importantes para o pensamento emancipador; mas este conhecimento de outras línguas não pode ser empreendido sem condições, ele realmente não é nunca inocente; sempre precisamos fugir da síndrome de Hamlet, que preparou uma comédia para desmascarar o rei impostor, mas acabou enredado em sua própria encenação. Eu li Said em português sem traumas e posso ler muita coisa em minha própria língua; precisarei de outras línguas em muitos casos; mas teria que ser algo apenas instrumental (se isto for possível). O problema é quando aceitamos também escrever em inglês; podemos fazê-lo (eu mesmo o faço), mas aí os riscos de ficar presos da nossa própria comédia são imensos; eu diria que teríamos que manter uma distância a respeito do inglês para evitar pensar dentro das agendas escritas nessa língua (este foi o sentido que apareceu na entrevista), e sobre tudo para evitar começar a pensar em inglês, que é realmente uma forma colonizada de pensar e de viver (sobre isto pode haver bons subsídios no livro "Língua e Realidade" de Flusser; pensando em inglês - indo além do inglês meramente instrumental - corre-se o risco, quase certo, de entrar em outro mundo mental e categorial, nocivo para nós na medida em que corta elos fundamentais).

Outra questão mais complexa que está em teu e-mail é até que ponto os estudos pós-culturais são realmente úteis e indispensáveis para a questão latino-americana. Tenho um pouco de medo disso; parece que nunca podemos permanecer no Brasil e na América Latina (ou na África, tão crucial para nós) para pensar estes assuntos, sempre – mesmo para nos emancipar – precisamos ir a outros contextos, com a alegação de “fazer comparações” ou ver possíveis confrontos. Os casos da Índia e outros são marcadamente diferentes do nosso; América Latina é muito peculiar; você tem um invejável conhecimento dessa literatura pós-colonial (e da literatura francesa que você desdobrou na tua discussão com Marcia Tiburi aquela vez); mas você conhece Mário Ferreira dos Santos, Oswald de Andrade, Tobias Barreto, Graça Aranha, Leopoldo Zea, Octavio Paz, Salazar Bondy, Arturo Roig, José Martí? Para estes, você não precisaria do inglês.

Por outro lado, eu gostaria que, estudando sobre Said e Spivak, meus interlocutores se dispusessem a apreender também português e espanhol; que meu esforço para ler em inglês não fosse unilateral. Estão os “pós-coloniais” dispostos a nos ler? Se não estão, por que eu teria que estar interessado em dialogar com eles? E é aí que as coisas complicam, quando pensamos na instrumentalidade do saber ou em algo mais comprometedor: como nossa posição como latino-americanos continua sendo subalterna, inclusive, talvez, diante desses outros grupos anti-hegemônicos; e de como o uso do inglês pode contribuir para isso. Sou ciente da insuficiência destas indicações sumárias, mas continuamos em contato.

RAÍZES BIOGRÁFICAS DE MINHA FILOSOFIA

Julio Cabrera

1. A raiz biográfica de um pensamento: vivo uma vida insuficiente, insatisfatória, assustadora (dada por um meio familiar deprimente, uma escola infernal, um país em caos). A tríade biográfica: família – escola – país. A profunda percepção da desonestidade, do escamoteio, da mentira, do mezquinho, do vulgar, da força predominando sobre a fraqueza, da injustiça. Não me sinto capaz de qualquer projeto de vida nem me vejo como tendo um futuro.

2. Daqui – do temor, do receio, da impossibilidade de confiar, da cautela - surge uma profunda necessidade de filosofar, diante da percepção de que não será possível viver, nem ser o suficientemente agressivo e combativo nem de acreditar em valores firmes como para levar uma vida adiante. Tudo isso gera pensamentos que sinto que pode ser interessante registrar, livros que, mesmo que não lidos por ninguém, têm que ser escritos. O conhecimento como refugio contra as agruras do mundo. A curiosidade. Refletir, ler, assistir. O cinema fornece, já na adolescência, elementos para pensar a vida, para vê-la – de fora – em toda a sua catástrofe liminar.

3. Depois do *via crucis* da escola, eu entro na universidade. A leitura de Sartre é fundamental, ela marca a passagem da literatura para a filosofia e me da a primeira visão da vida tal como eu a tinha vivido, em toda a sua catástrofe. (Sartre falava de malogro, fracasso, da destruição pelos outros, do olhar coisificador, do amor como posse, me apresentava essas verdades sempre escamoteadas!). O resto da filosofia (que naqueles tempos eu identificava totalmente com filosofia europeia) apresentava duas características que me desagradavam: era afirmativa, ou seja, não descrevia a vida como eu a sentia. Em segundo lugar, cada filosofia pretendia ser a única verdadeira e reduzia todas as outras ao erro. Isto produzia uma grande decepção e uma falta de vontade de estudar filosofia (eu olhando indiferente para a coleção Aguilar de Iniciação Filosófica, que meu irmão comprou para mim, e que meu colega Miguel Ángel

Nesprías desprezou, nos anos 70, um dos primeiros avisos do academismo que já estava à espreita).

4. Não era esta a filosofia que eu andava buscando, uma filosofia autoral surgida das entranhas mesmas da existência, que dissesse a verdade, mas sem destruir as verdades das outras filosofias. Para exprimir esta insatisfação com a filosofia (europeia, na verdade), era necessário fazer uma meta-filosofia que exprimisse toda a minha decepção, que esclarecesse seus motivos, que mostrasse os problemas do reducionismo e o afirmativismo. Tinha que haver uma parte crítica contra o caráter redutivo das filosofias e tinha que haver uma parte construtiva, onde se edificasse uma filosofía não afirmativa (ou “negativa”).
5. Para essa parte crítica meta-filosófica, faço, em primeiro lugar, a tesina de estética para denunciar o redutivismo na estética (fortemente baseado na psicologia da Gestalt, e especificamente na obra de Rudolf Arnheim). Mostro ali que todas as teorias estéticas podem valer como acentuações particulares de um mesmo continuum de possibilidades abertas. Não há nenhum mérito em pensar o que pensamos, em ter selecionado esta e não outra das possibilidades disponíveis. Depois disso, ou paralelamente, faço a meta-filosofia lógica nas minhas primeiras críticas contra a lógica formal (no fundo, uma maneira de livrar-me de meu mestre Raggio, que tinha me fascinado nos longínquos anos 60), e, posteriormente, na construção de uma lógica lexical de redes, que mostra como diversos caminhos podem estar todos certos. (Aquí o método MAN foi um antecedente. Ver meu artigo inédito – escrito no sul da França - sobre o método MAN em minha página web). Faço o mesmo, depois, no plano das filosofias da linguagem, em “Margens das filosofias da linguagem”, e, mais recentemente, na minha abordagem negativa da argumentação.
6. Na estética, na lógica e na filosofia da linguagem, faço meta-filosofia explicando o pluralismo e criticando o redutivismo. Mas no plano da ética, as coisas mudam. Apesar de também haver multiplicidade de éticas e atitude redutiva de umas a respeito de outras, o que mais preocupa da ética, por lidar diretamente com a situação humana, é seu afirmativismo, não tanto seu reducionismo. A uma

crítica da estética, da lógica e da filosofia da linguagem reductiva, sucede, pois, uma crítica da moral afirmativa e a construção de uma ética negativa.

7. Isto leva para a descoberta revolucionária da terminalidade do ser, uma verdade tão óbvia quanto inecrutável, por ser cotidianamente enterrada e transformada em algo estranho. A terminalidade do ser é, ao mesmo tempo, a forma do mundo, seu núcleo, ou seja, o fim de festa, aquilo que não é construído, mas dado. Mas, ao mesmo tempo, é o propulsor de tudo o construído, o ponto de fuga a partir do qual surgem todas as filosofias e todas as formas de vida. Há pluralismo e diáspora de teorias (estéticas, lógicas, linguísticas, éticas) porque há a terminalidade do ser da qual os humanos fogem em todas as direções. Pode-se dizer que a descoberta da terminalidade do ser transforma a meta-filosofia em metafísica, uma metafísica da Forma do Mundo.

8. A Forma do Mundo era a terminalidade do ser; a parte meta-filosófica era secundária, era simplesmente o que havia que fazer diante de um mundo filosófico herdado, marcado pelo reducionismo e o afirmativismo. Havia uma conexão profunda, entretanto, entre a meta-filosofia antiredutiva e a filosofia antiafirmativa: enquanto que a primeira recomendava não eliminar outras filosofias, mas apenas a própria, a segunda exigia não eliminar outros humanos, a não ser a si próprio. O redutivismo e o afirmativismo eram destrutivos, constituíam aquela velha agressividade da qual eu tinha tomado plena consciência já na minha infância e juventude, na escola, nas relações familiares e nas ladainhas políticas. Isto era associado com a Vida, aquela que Nietzsche tanto louvava (e pela qual fui fugazmente seduzido, como todo jovem, por exemplo na literatura vitalista norte-americana estilo Hemmingway e nas historinhas da Disney como “Spin y Marty”). Era a consciência profunda de fazer parte de uma mesma estrutura terminal o que deveria disparar a tolerância, a cooperação e a solidariedade, mas que produzia exatamente o contrário: a destruição de todos por todos.

9. À luz da Meta-filosofia primeira, a filosofia deveria assumir-se como perspectivista, como uma entre muitas (nos planos da estética, da lógica, da filosofia da linguagem); não era questão de abandonar a filosofia, como o cético

queria, numa escolha de tudo ou nada: ou a Verdade Absoluta ou nada!. Num segundo momento, devia enfrentar corajosamente a estrutura terminal do ser, a Forma do Mundo devia assumir-se como negativa; não como ocultadora ou agressiva (culpando aos outros pela terminalidade do ser). Deveríamos ser, pois, pluralistas e pessimistas; mas os humanos escolheram ser redutivos, intolerantes, agressivos, otimistas e vitalistas. Deveríamos filosofar não redutivamente, deveríamos viver negativamente; assumir o pluralismo para meta-filosofar, assumir o negativo para meta-viver.

10. Muito recentemente, no começo do milênio, tomo consciência de que tudo o que estive dizendo acerca de “filosofia”, eu o dizia sobre filosofia europeia. Tomo consciência da minha situação de colonizado (vergonha! tão tarde assim!) Eu deveria ter levado a sério os abundantes discursos anticolonialistas escutados durante a minha formação na Universidade de Córdoba, quando eu estava estudando lógica com Raggio e me tornando um analítico. Mas penso agora que se isto tivesse acontecido, eu teria sido morto durante a repressão e os brasileiros nunca teriam me conhecido. Ao mesmo tempo, não renuncio ao desejo de formular uma política negativa, de formular a situação de colonização em termos pessimistas (como colonização afirmativa do ser, como distribuição injusta do patrimônio negativo). Vejo as filosofias europeias como historinhas espiritualistas, distrações edificantes, formas de organizar de maneira estética peças intramundanas, esquecendo o ser terminal. Mas também vejo as filosofias da libertação como redutivas e afirmativas. Considero a minha própria meta-filosofia antiredutiva e a minha filosofia antiafirmativa como filosofia privada, como “apresentações do mundo sem utilidade pública”, como aquele pensador norte-americano Ronald Rorty – ou era Richard? - costumava chamá-las. Sim, me sinto muito mais próximo de Derrida que de Habermas, mas muito mais perto de Oswald de Andrade que dos dois.

LA INFLUENCIA DE LAS LENGUAS EN LA DESAPARICIÓN DE FILOSOFÍAS

Julio Cabrera

George Bernard Shaw dijo que ingleses y norteamericanos están “separados por la misma lengua”; se podría decir que Brasil e Hispanoamérica son pueblos “separados por la semejanza de sus lenguas”. Esta “semejanza” es un ardid, pues lleva a brasileños e hispano-hablantes a nunca estudiar sistemáticamente español o portugués (como sí estudian alemán, francés o griego) precisamente por considerarlos “parecidos” y “fáciles”, y así poder entenderse sólo “de oído”. Bien, esto no es verdad (y está equivocado Darcy Ribeiro cuando habla de la parte luso-americana y de la hispano-americana de América Latina y escribe: “*Las diferencias entre unos y otros son por lo menos tan relevantes como las que distinguen Portugal de España. Como se ve, poco significativa, porque está fundada en una pequeña variación lingüística que no llega a ser obstáculo para la comunicación...*”³¹).

En verdad, hay mucho fingimiento, orgullo y frivolidad en las situaciones concretas de “comunicación” entre latino-americanos (las personas fingen entender cuando en verdad entienden tan sólo palabras aisladas, pero no la estructura gramatical ni una buena parte del léxico, y creen, falsamente – de ambos lados – poder reconstruir fácilmente, mediante un trabajo de interpretación, las partes que no captaron directamente; la pereza en estudiar la lengua del otro se manifiesta también en el siniestro chiste de que “portugués es español mal hablado” y viceversa). La cuestión lógica aquí relevante es que ni los brasileños ni los hispano-hablantes tienen una manera objetiva y externa de confirmar que están entendiendo realmente lo que dicen estar entendiendo; su “impresión de entender” no puede nunca ser tomada como prueba de que realmente entienden, porque para eso ellos ya tendrían que conocer las dos lenguas.

He constatado en encuentros de filosofía lo poco que se entienden brasileños e hispanohablantes, perdiendo gran parte de los matices expresivos de cada lengua. Recientemente, tuve que literalmente “traducir” una presentación de alumnos brasileños para un profesor argentino; pero lo inverso también es verdad; la conferencia del

³¹ Cfr. Ribeiro Darcy, “¿América Latina existe?”. (Mi traducción del português).

profesor argentino sólo pudo ser acompañada por el público brasileño porque la misma fue proyectada en una pantalla a medida que iba siendo expuesta. Brasileños e hispanohablantes tienen que convencerse de que – si quieren entenderse en el plano filosófico - deben estudiar la lengua del otro de la misma forma que estudian alemán o dinamarqués, o sea, sistemáticamente, y con práctica constante. Esta cuestión de la lengua es decisiva en la problemática de la exclusión de filosofías entre países latinoamericanos³².

La comunicación entre un hablante de portugués y uno de español es altamente conjetural, tentativa, interpretativa, y el supuesto “parecido” entre ambas lenguas puede ser un obstáculo en vez de una ayuda, dependiendo de los contextos de uso. La impresión de haber entendido es más poderosa, estimulando una actitud de falsa confianza y despreciando matices fundamentales. Mecanismos psicológicos se interponen, siendo usados de maneras hipócritas, como si nadie quisiera reconocer que no está entendiendo. Y la mutua incomprensión se mantiene por orgullo y cautela.

Pero un momento de reflexión muestra que las lenguas, por sí mismas, con todas sus trampas, no pueden constituir obstáculos objetivos de comunicación a no ser a partir de proyectos políticos específicos. La falsa semejanza del español y del portugués es un “hecho” que puede ser entendido desde múltiples perspectivas. El problema, empero, no es ése, pues los inconvenientes podrían ser superados mediante esfuerzos recíprocos; el problema es entender por qué esos esfuerzos no ocurren y por qué no hay voluntad de emprenderlos, siendo que tanto brasileños como hispanoamericanos hacen enormes esfuerzos, por ejemplo, para aprender otras lenguas. *Aquí está la cuestión crucial: el problema de las lenguas es relevante pero secundario en el fenómeno de la exclusión mutua y la desaparición de filosofías. Creo que la cuestión de las lenguas es una resonancia de una exclusión más profunda. La cuestión primaria es: ¿por qué filósofos brasileños e hispanoamericanos se ignoran mutuamente y usan la lengua como pretexto?* Pues el obstáculo de las lenguas podría ser superado. Lo que ocurre es que las culturas brasileñas e hispano-americanas son muy diferentes, con procesos de colonización diferentes, tradiciones diferentes, que fueron cristalizando poco a poco en

³² Recordemos que existen también sensibles diferencias entre el español mexicano y el argentino, por ejemplo.

sus respectivas lenguas, tornando difícil la comunicación aun cuando se puedan salvar inconvenientes fonéticos, sociales y psicológicos.

En verdad, las constantes incomprensiones entre hablantes de las lenguas portuguesa y española no son salvas porque ninguno de los dos lados cree que valga la pena hacer el esfuerzo. Los inconvenientes aumentan no por motivos fónicos o técnicos, ni siquiera por motivos estrictamente hermenéuticos, sino pura y simplemente en virtud de proyectos políticos y existenciales; no hay interés en el pensador argentino de situarse en un ambiente cultural portugués, y esta falta de interés nada tiene que ver con las lenguas en sí mismas o con sus dificultades fonéticas o lexicales; al contrario, las dificultades aumentan gigantescamente en consecuencia de la ausencia de interés, que lleva al cómodo expediente de hacer desaparecer la cultura que no interesa entender, junto con su lengua.

Cuando intelectuales brasileños e hispánicos se encuentran y “dialogan”, cada uno de ellos parece estar diciendo al otro: éste es el mayor esfuerzo que estoy dispuesto a hacer en aras de la comunicación; vamos a conformarnos con lo que consigamos entender en ese nivel porque mi tiempo está ocupado con el estudio de otras culturas y otras lenguas. Obviamente, esto no es en absoluto un hecho “lingüístico”, sino una cuestión política.

Esto me lleva a mi segunda reflexión, trayendo a cuento dos pensadores, uno alemán y otro checo-brasileño, además de una reflexión propia contenida en un libro mío, de 2003 (y re-editado en 2009), Margens das filosofías da linguagem. Esta reflexión destaca la enorme importancia de hacer filosofía en la propia lengua y, por tanto, sobre la necesidad de que cada uno de nosotros haga esfuerzos para entender las diversas filosofías a partir de sus propias lenguas, sin creer que los pensamientos son cosas objetivas que pueden ser llevadas sin pérdida de una lengua a otra.

Son muy conocidas las afirmaciones del filósofo alemán Hegel en el prefacio de la segunda edición de la Ciencia de la Lógica: *“Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el lenguaje del hombre. (...) En todo aquello que se le convierte en algo interior, y principalmente en la representación, en lo que hace suyo, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él,*

contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría (...) Es una ventaja que un lenguaje posea abundancia de expresiones lógicas, es decir, particulares y diferenciadas, para expresar las determinaciones del pensamiento; a estas relaciones, que se fundan sobre el pensamiento, pertenecen ya muchas preposiciones y artículos. El idioma chino, en su formación, no ha logrado llegar hasta allí o por lo menos lo ha logrado de un modo muy insuficiente; pero estas partículas se presentan de manera absolutamente subordinada, sólo un poco más independientes que los aumentos silábicos, signos de flexión y otros elementos análogos. Mucho más importante es que en un idioma las determinaciones del pensamiento se hayan destacado como substantivos y verbos y tengan así el sello de formas objetivas; en esto el idioma alemán tiene muchas ventajas sobre los otros idiomas modernos; muchas de sus palabras no sólo tienen la propiedad de prestarse a diferentes significaciones, sino que hasta tienen significados opuestos; de modo que tampoco en esto puede dejarse de reconocer un espíritu especulativo del lenguaje. Puede ser una alegría para el pensamiento encontrarse con tales palabras y verse en presencia de la unión de los contrarios, contenida de manera ingenua y según el léxico en una sola palabra de significados opuestos, cuya unión es un resultado de la especulación a pesar de ser contradictoria para el intelecto. Por eso la filosofía no precisa en general ninguna terminología especial; ciertamente hay que aceptar algunas palabras de lenguas extranjeras, las que por otra parte ya han adquirido en ella derecho de ciudadanía por el uso; y en este caso, donde lo que importa es el contenido, estaría por completo fuera de lugar un purismo afectado”.

Más allá de lo arbitrario de esta visión hegeliana de las lenguas, la idea importante es que el pensamiento se articula, según el autor, en la propia lengua, y no en una lengua ajena, ni en una lengua artificial. El tejido categorial comprensivo es lingüístico y sale de la lengua propia. Hay, pues, algo de vital en la lengua materna, experiencias categoriales cristalizadas en el lenguaje en el cual aprendimos por primera vez a representar, dividir y separar las cosas del mundo. (Por eso, los psicoanalistas brasileños aconsejaban a los pacientes argentinos buscar un psicoanalista cuya lengua madre sea el español). El pensamiento vivo en Hegel se articula gracias a las particularidades de la lengua alemana; de esto podría deducirse, aunque Hegel no lo diga explícitamente, que si la dialéctica fuera pensada, por ejemplo, en francés o en portugués, las articulaciones del pensamiento sobre ella serían diferentes.

Aun en su tesis de la “superioridad” de la lengua alemana sobre la china y otras, se deja ver en Hegel la idea de que, cuando se piensa intensamente, se piensa siempre en la lengua propia con todas sus limitaciones (es claro que, para aceptar esto, no tenemos que aceptar ninguna supuesta “superioridad” de la lengua alemana sobre la china o viceversa. Indica tan sólo que habría que aprender lenguas en plural, y no lenguas hegemónicas a las que todas las demás deban referirse). Es también enigmático entender cómo el pensamiento sobre el ser puede considerarse universal – como Hegel y en general los filósofos europeos lo pretendieron - habiendo surgido de las entrañas mismas de una determinada lengua nacional.

El segundo ejemplo: el filósofo checo, naturalizado brasileño, Vilém Flusser, especialmente en su libro Língua e realidade, está dispuesto a llevar la idea de Hegel a una formulación pluralista, sin dar a ninguna lengua la primacía en el trabajo de articulación de conceptos. En los dos primeros capítulos de su libro, llamados “La lengua es realidad” y “La lengua forma realidad”, trata de mostrar que las lenguas no son meros instrumentos de uso, sino lugares en donde habitamos y desde los cuales existimos y hacemos mundos, que pueden ser profundamente diferentes entre sí. Cada lengua es un mundo y no podemos vivir indistintamente en muchos mundos; el mundo fue estructurado desde una lengua y no puede ser estructurado desde otra; y ciertos mundos son impenetrables para otros.

Para Flusser existen fundamentalmente 3 tipos de lenguas: las flexionales – preferidas por los occidentales - , las aislantes – sobre las cuales el mundo oriental se construye - y aún una tercera, aglutinante, que sería la de los esquimales, ni occidentales ni orientales. (*Língua e Realidade*, pp. 61-62). No es que estas lenguas organicen un mundo común de diferentes maneras; ese “mundo común” es, para Flusser, un mito; en realidad, cada lengua constituye un mundo. Occidente tiene, en su carrera expansiva, la ilusión de representar el mundo “tal como es”, pero en verdad tan sólo generaliza las reglas lógicas de las lenguas flexionales. Esto debe alterar la teoría de la verdad como correspondencia con un mundo único. “*No caso do português, podemos realmente distinguir o sujeito do predicado, do objeto, etc, não porque uma realidade absoluta o exija, mas porque as regras da lógica o mandam*” (L e R, p. 45). Flusser se burla de la idea de una lengua única universal (p. 51). Las lenguas universales son posibles como

ejercicios lógicos, pero son inocuos para explicar o acompañar las vicisitudes concretas de la significación.

A nivel de la reflexión sobre la filosofía en América Latina, todo esto significa que los pueblos latinoamericanos que hablan español y portugués articulan sus pensamientos con base en las realidades de sus idiomas y en los mundos que esas lenguas constituyen; significa que José Martí piensa en español y Farias Brito en portugués, y que sus traducciones al inglés siempre serán inadecuadas y traidoras. Sería necesario estudiar español o portugués para intentar una traducción pragmática más interactiva y menos reductiva, sin ser nunca una traducción perfecta de una presunta realidad objetiva a la que tendrían acceso tanto los hispanohablantes como, por ejemplo, un traductor de inglés. Según Flusser, toda la lógica objetiva de Hegel sería simplemente ininteligible para un esquimal, lo mismo que para un chino (aunque los chinos actuales estudian a Hegel en sus universidades, sobre la base de "traducciones" hiperpragmáticas).

El uso universal del inglés es una resonancia de la profesionalización de la filosofía y del alejamiento de las propias bases existenciales. El inglés filosófico no es, actualmente, una lengua que uno aprenda – como el alemán o el portugués – sino una lengua que se transformó en la primera lengua filosófica en el sentido profesional. En filosofía, cada uno de nosotros tiene ahora a su propia lengua como segunda lengua, lo que decreta un profundo desarraigo. Un profesor brasileño entrevistado afirmó que “padecemos de la maldición de escribir en portugués”. Se refería a la “falta de difusión” de lo que se escribe en esa lengua, y suponía, contra Flusser, que lo que se escribe en portugués se podría escribir en cualquier otra lengua sin problemas. Es lo que piensa, en general, el filósofo profesional. Aquí se ve, en todo caso, una incidencia directa del uso de lenguas en la cuestión de la desaparición de filosofías. Pero si lo que no está escrito en inglés no existe en el actual mundo filosófico, eso no tiene nada que ver con las estructuras lingüísticas del inglés, sino con su uso político.

LA PIEL EUROPEA QUE HABITO

(Una lectura de-colonial de Almodóvar)

Ya manifesté que veía algo como una controversia entre el brasileño (no representativo) Leo Pimentel que no quiere ser brasileño (ni siquiera no representativo), y el argentino (tampoco representativo, quiero creer) Alejandro Romero en torno de la brasilidad, argentinidad, o X-idad en general. Me parecía que mientras el primero estaba definitivamente peleado con cualquier tipo de procedencia - aun no nacional - y optaba por una especie de magma anárquico inclasificable, el segundo creía aún en la posibilidad de construir histórico-existencialmente esa procedencia, inclusive con una “universalidad” entre comillas. (Disculpen si represento mal sus respectivas posiciones; mal interpretar a los otros es una de las cosas – la menos improbable, tal vez – que podemos hacer con ellos).

Quiero decir que ahora, al final de la vida, concibo a la filosofía como una tarea eminentemente cooperativa y social, y que me parece muy importante que los que estamos pensando en una línea emancipadora nos mantengamos unidos en esa intención fundamental, en medio de nuestras grandes y graves discordancias, porque quien realmente se merece nuestros dardos envenenados ciertamente no forma parte de grupos como éste. Por eso considero que nuestras discusiones son todas internas a nuestra preocupación común con el euro-centrismo, la dependencia cultural y las posibilidades de emancipación, sea que algunos de nosotros vea ese camino abierto por el lado del pensamiento indígena, o por la vía del anarquismo o por la post-modernidad francesa o por el pensamiento fronterizo.

Con ese espíritu abierto, quiero traer a cuento una película de Almodóvar (que no es ningún santo, y mucho menos de mi devoción), que se llama “La piel que habito”, de 2011, porque esa película sirve de metáfora para mi posición a respecto de esta cuestión de la procedencia de pensamientos. Yo concibo esa procedencia como una construcción histórico-existencial viable y perfectamente posible; pero precisamente por eso, creo irrelevante el hecho de que alguien rubio y de ojos claros defienda el pensamiento indígena como parte de nuestra procedencia. Yo también soy blanquísimo, cuando niño tenía rulos rubios, tengo un rostro que se pone rojo con entera facilidad (y no es de vergüenza, hace mucho perdida), podría pasar perfectamente por un español,

un italiano o un francés (antes de mi primer viaje a Europa, una amiga – Neuza Carson - me dijo, como para tranquilizarme, que yo, ya de primera, iba a ser “físicamente aceptado” por los europeos). Todo eso - si concebimos el “desde” o la procedencia de pensamientos como histórico-existencial - no tiene ninguna relevancia. Es meramente biológico, pero no tiene por qué ser biográfico, para copiarle una distinción célebre a don José Ortega y Gasset. La procedencia es biográfica, de manera que el color de mis ojos no es lo importante, sino lo que yo sea capaz de hacer histórico-existencialmente con el color de mis ojos.

En la película de Almodóvar, el cirujano plástico Robert Ledgard (Antonio Banderas, actor-fetiché del director español) coloniza el cuerpo del joven Vicente, cambiándole el sexo después de secuestrarlo y someterlo a diversas vejaciones psicológicas y físicas. Dejo de lado aquí por ser irrelevantes a lo que quiero mostrar los motivos confusos, circunstanciales y freudeanos de este acto monstruoso (Robert piensa que Vicente ha violado a su hija dejándola en un estado de locura que la lleva poco después a la muerte). Lo que me interesa aquí es que, por el alto grado de profesionalismo del cirujano, él ha conseguido – en el nivel biológico orteguiano – una transformación física total de Vicente transformándolo en una perfecta mujer, de la misma forma en que yo actualmente me parezco con un italiano, ya que todos mis rasgos indios se han ido diluyendo a lo largo de las generaciones hasta dar como resultado este Julio Cabrera totalmente blanco de apariencia europea que aquí tenemos.

Sin embargo, en la dimensión biográfica, Vicente guarda en su memoria lo que ha sido y lo que aún quiere ser, y en pleno ejercicio de su “inconstancia del alma salvaje”, tan sólo finge haberse resignado a su nueva piel hasta que, en la primera oportunidad que surge – y que lleva muchos años en surgir - hace lo que tiene que hacer: mata a su colonizador, huye, y cuando se presenta delante de su madre y colega pronuncia la última frase de la película, y que es un emblema de su independencia biográfica en medio de la total invasión biológica de su cuerpo: “Soy Vicente”.

En la literatura latino-americana hay una tendencia en ciertos autores, tanto brasileños, como Darcy Ribeiro y Gilberto Freyre, cuanto hispano-americanos como José Vasconcelos, en cantar loas a la mezcla de razas, como si se tratase de una gran democracia, que, en general, viene junto con una invitación para olvidar el pasado,

desistir de venganzas, e integrarse a una nueva realidad (biológica) que nos invita a, como dicen los brasileños, “tocar o barco para frente”. Para mí la mezcla de razas no significa nada democrático o generoso en sí misma; interesa quiénes son o quiénes fueron los objetos y los sujetos de esa mezcla. Por lo que sabemos, las primeras mezclas fueron producto directo de la invasión europea, con toda su horrorosa violencia; si eso fue una bola de nieve, ¿por qué tendría yo que estar orgulloso de mi actual apariencia blanca europea, y de todo el proceso histórico que enterró en la piel que habito todos los rasgos que harían que los franceses no me atendieran tan cordial y rápidamente en una cafetería del Quartier Latin? Yo creo que sólo “habito” mi piel europea, pero no la soy ni la seré nunca (por más que consiga hablar alemán sin acento). Es decir, puedo serla si así lo decido (y es lo que decide la mayoría), pero no es una imposición. Puedo también, como es mi opción personal, elaborar una piel biográfica a partir de lo que me contaron sobre mi piel y a partir de lo que aún me indigna de ese relato. El color de mis ojos no tiene la menor importancia; es el color de mis expectativas, frustraciones, conquistas, memorias y conceptos lo que cuenta. A pesar de todo, soy Vicente.

Estábamos hablando, hace pocos meses, sobre crear nuestros propios existenciales. Leo Pimentel hizo valiosa contribución a eso con sus conocimientos sobre lenguas indígenas y habló también del “estar-aquí-e-acolá-num-mundo”; Alejandro Romero propuso el bellissimo “a-ser” (que no presenta ningún inconveniente de comprensión en portugués); deberíamos bombardear nuestros textos insurgentes con términos de lenguas indígenas, al lado de tanta palabra alemana (aunque sin desalojar éstas), y de neologismos curiosos. Bueno, precisamente, aun cuando hayamos sido constituidos como pensadores a partir de las filosofías del lenguaje de Wittgenstein y del análisis existencial de Heidegger, y nos hayan convencido de que somos ser-en-el-mundo, ser-hacia-la-muerte, ser-con y cura, y de que tenemos forzosamente que hacer el “giro lingüístico” porque las filosofías de la conciencia se acabaron, todo eso es simplemente la piel que nos obligaron a habitar.

Cuando nuestro director de tesis o nuestro profesor euro-céntrico se da vuelta o se distrae, siempre podemos sacudirnos esa piel y estudiar culturas indígenas, José Martí, Leopoldo Zea y otros filósofos que nuestros profesores nunca leyeron, y construir una piel biográfica en la que no meramente habitamos, sino que la somos, no por alguna determinación natural o por un regreso a alguna mítica “identidad”

originaria, sino como construcción insurgente a partir de una actitud histórica. Los existenciales de Heidegger aún deberán pasar por ese tamiz; no nos definen de manera inequívoca. Perfectamente podemos adoptar el “estar-aquí-e-acolá-num-mundo” de Léo Pimentel y mandar al diablo el ser-para-la-muerte de Heidegger.

Creo que lo que estoy diciendo aquí, en esta vena almodovariana, está vinculado con lo que Léo llama “historicidades de contramano” y “desistencialismo”. Dasein y Tekó. Pero también con la idea de Alejandro de que la universalidad puede no ser un concepto totalmente perdido. Creo que ninguno de nosotros quiere exhumar alguna noción fuerte de nacionalidad, de tierra o de tradición. Estamos viendo aspectos de lo mismo. Por ejemplo, ¿por qué no incluir lo indígena, lo telúrico, lo negro, lo aby-yala, en el “a-ser”, en el hacerse histórico, el rehacer lo sido, el hacer lo nuevo? También podemos querer hacer eso. A lo largo de la historia fuimos y quisimos ser muchas cosas. Mi única preocupación continúa siendo la ubicación de las subjetividades, quiénes son los sujetos de esos procesos históricos en donde lo indígena, lo negro y lo europeo van mezclándose. No quiero ser mero objeto de mezclas que después, delante del hecho consumado, yo tenga tan sólo que aceptar con fingida alegría, como delante de una presunta democracia de pieles.

RETÓRICA DE LA ININTELIGIBILIDAD

(Comentario de un artículo de Rita Segato)

Julio Cabrera (Brasília)

LO HUMANO PERDIDO

En su artículo “Del grito inaudible a la lucha inevitable”, Rita Segato vuelve a cultivar el estilo literario ya presente en el librito “La escritura en el cuerpo”, colocando nuevamente la cuestión de lo “ininteligible” de cierto horror que huiría de lo humano, de la gramática, de la sintaxis, de la comunicación, de toda referencia de significación, esta vez en el contexto específico del conflicto Palestina-Israel. Escribe Segato, al hablar de la devastación de Gaza: “Una mecánica primordial, zoológica y primitiva afloró y desbancó la gramática inteligible de las leyes humanas...”, “Cómo encontrar la palabra eficiente cuando la sintaxis que organiza toda narrativa intenta capturar el monstruo a-gramatical, el mecanismo exclusivo de la fuerza bruta y toca el substrato pétreo de lo pre-humano, de lo in-humano, de lo inenarrable e indescriptible?”. “Sin embargo, todos los argumentos y los relatos se topan con una imposibilidad, que es la propia imposibilidad de la representación: el Mal no puede ser representado, porque la narrativa solamente puede transmitir, comunicar, aquello que obedece a la estructura que dona sentido, aquello que encuentra correspondencia con la lógica humana, con la racionalidad y la gramaticalidad propia de todo lenguaje. Fuera de eso, golpeamos en una puerta falsa, emitidos sonidos condenados al silencio. Lo que digamos no conseguirá capturar el horror de los sucesos, porque los sucesos son tan ininteligibles como el propio abismo de la muerte (...) Ningún lenguaje referencial, ‘ninguna adecuación del lenguaje a la cosa’ resultaría eficiente”. Y se habla de “imposibilidad de representar”, de “inenarrable”, el Holocausto “nos coloca frente a la cuestión de lo inenarrable, de lo incomunicable de aquello que, por la monstruosidad, se desvía del dominio de lo humano”, Irak y Gaza son algo “que se evade de la representación” y “suspenden toda gramática humana”, y citando Steiner, “...no es cosa cierta...que el discurso racional pueda lidiar con tales cuestiones, estando como están fuera de la

sintaxis normativa de la comunicación humana, en el dominio explícito de lo bestial’ (...) Esto representa un límite para la posibilidad de tornar el Mal comunicable”.

Querría tratar de expresar mi incomodidad delante de este tipo de discurso, que puede ayudar, tal vez, a crear una poderosa mitología expresada en lenguaje metafísico-teológico tradicional (del cual la categoría de “Mal” es su centro primordial), en donde todo lo que nos desagrada y espanta del mundo es removido de lo humano y colocado en un ámbito de total extrañamiento y monstruosidad, como si nada tuviéramos que ver con eso, como si fuéramos entomólogos mirando bichos extraños por un microscopio, totalmente exentos de lo que observamos, puros observadores horrorizados. Llamo a esto “retórica de la ininteligibilidad”, un estilo que parece apoyarse en un profundo desconocimiento de lo humano, una actitud crítica todavía largamente basada en una poderosa metafísica mistificadora, lo que, por contraste, parece legitimar una actitud lúcida y liberadora de nuestra parte, denunciadora de un Inhumano que no cabe más dentro de las “buenas estructuras” del lenguaje, de las cuales aparecemos como honestos guardianes.

En este nuevo texto de Segato, la denuncia de lo “ininteligible” – presente también en “La escritura en el cuerpo” - se combina con el tono denunciador unilateral y con la demonización de una de las partes, la otra apareciendo como víctima absoluta. Se habla entonces de “La insoportable masacre del pueblo palestino”, de “el exterminio de otro pueblo” y de “la barbarie de la ley del más fuerte”. Aquí es pertinente preguntarse por lo que queremos: si pretendemos entender los fenómenos analizados, o simplemente tomar partido por una de las partes. Con esto no quiero, en absoluto, sugerir que sean posibles descripciones exentas y objetivas de los “hechos”, sino, por el contrario, afirmar que toda descripción está impregnada de preferencias y actitudes. Tan sólo quiero apuntar que, dada la tremenda ambigüedad de lo humano - totalmente olvidada en la retórica de la ininteligibilidad – de los mismos “hechos” (e insisto en las comillas) tenemos siempre diversas perspectivas, derivadas de recortes históricos y conceptuales que somos obligados a hacer para poder visualizar los fenómenos de alguna manera que juzgamos como la única adecuada.

Los humanos estuvieron envueltos en guerras durante toda su historia y nada hace pensar que eso se detendrá algún día. Las guerras siempre se mueven en el

peligroso territorio de la dualidad ofensa-defensa, con la curiosa característica de que todas las naciones (y todos los individuos, como en peleas de bar) alegan estar tan sólo defendiéndose de ataques anteriores y reivindicando algo que les fue negado o robado. Creo que no hay una verdad única de lo humano, sino diversas verdades que derivan de diferentes recortes de lo observado y analizado. Israel tiene hoy en día una superioridad aplastante sobre Palestina y está simplemente practicando una masacre, si lo vemos dentro de un recorte; pero si ampliamos el panorama, veremos que, en años anteriores, era Israel la que estaba acosada por países árabes y se sentía insegura y asustada en esa situación (esto es mostrado por algunos sociólogos y politólogos israelenses mediante argumentos que pueden ser criticados y atacados; lo único que digo es que no son disparates o declaraciones de seres demoníacos). Hay reivindicaciones legítimas para crear el estado de Israel, y hay reivindicaciones legítimas palestinas sobre las tierras ocupadas; y hay voluntades fanáticas que no quieren que el estado de Israel exista y otras no menos fanáticas que no quieren que existan palestinos.

Las acciones humanas están insertadas dentro de complicadas redes holísticas que envuelven acontecimientos históricos que pueden atravesar siglos; no es adecuado tan sólo reaccionar a lo que ocurrió en los últimos cinco años (o en los últimos cinco días, aun cuando sea comprensible reaccionar a cualquier violencia puntual como a un pérdida de socorro inmediato de cualquier lado que venga). Pero hablando de formas de entendimiento, no podemos dejar de ver que los diversos recortes y perspectivas forman una Gestalt más o menos favorable para alguna de las partes en litigio, y – como lo enseña la Gestaltpsychologie – vemos diferentes aspectos del mismo fenómeno de acuerdo a la perspectiva que asumamos. Ambas visiones pueden ser claras, sustentables y objetivas, así como, en el famoso dibujo, el pato y el conejo aparecen sólo si asumimos cierta perspectiva, pero ambos son objetivos y sustentables (ver el pato no significa refutar el conejo o viceversa). Pero hay lo que Wittgenstein llamaba “ceguera de aspectos”, cuando alguien asume visualmente el pato y simplemente no consigue ver el conejo de manera alguna (o viceversa); ni siquiera lo rehúsa; es que, simplemente, no consigue verlo.

De inmediato, el lector nervioso creerá que esto es una “justificación” de lo que Israel está haciendo dentro del recorte en el cual se comporta de manera simplemente asesina; quiero decir que no pretendo justificar nada, sino tan sólo reivindicar mi

derecho de entender lo humano en lugar de demonizarlo y tomar partido, antes de tener un mínimo conocimiento de los hechos en muchas perspectivas y no en una sola. La misma crítica la dirigiría contra Israel, que también demuestra una pavorosa “ceguera de aspectos”, y sólo consigue ver su lado (posiblemente esto sea indispensable, en nuestro mundo, para llevar adelante una guerra). No creo que pueda existir una justificación ética de lo que ambas partes hacen en cualquier conflicto bélico de la historia humana; pero creo que todos ellos tienen explicación – huyendo así de la retórica de la ininteligibilidad – si los vemos desde ángulos diferentes, en toda su ambigüedad y tragicidad, humana. La sintaxis de un único lenguaje tal vez sea incapaz de captar horrores, pero la sintaxis de muchos lenguajes, de manera entrecruzada, mostrando el fenómeno en varias perspectivas, quizás mejore el entendimiento. De todas formas, creo que el más fallido entrecruzamiento de perspectivas aún será más explicativo que simplemente declarar al fenómeno “ininteligible” y monstruoso.

La infaltable alusión al Nazismo (“las numerosas coincidencias entre Estados Unidos post 11 de septiembre de 2001 y el régimen de la Alemania nazi”, “la única y mayor diferencia entre la irracionalidad contemporánea y la de la Alemania de la Shoah es que, hoy, la evidencia se encuentra expuesta...”, “nos asombra constatar la afinidad natural entre el proyecto nazi de la deportación en masa de los judíos – la así llamada ‘primera solución’ – y el proyecto sionista inaugurado por Theodor Herzl”) es parte usual en las condenaciones de acciones políticas y bélicas, ya que el Nazismo es considerado como la Monstruosidad Fundacional, lo Seguramente Malo, de tal forma que comparar cualquier cosa con el Nazismo no precisa de más argumentación, las cosas vienen en cascada y todo cae como naipes. Lo que es curioso es que otro pensador que se utiliza hartamente de la retórica de la ininteligibilidad, el español Reyes Mate, sostiene que nada puede ser comparado con el horror nazi, que el Nazismo tiene su propia e inviolable ininteligibilidad, lo que él llama “la singularidad del holocausto”: *“El público hispanohablante, carente salvo excepciones de una cultura del holocausto, tiende a identificar, por ejemplo, el exterminio de los judíos europeos por los nazis con cualquier brutalidad. Y así se oye decir que ‘Ramala es Auschwitz’ o que ‘Sharon es Hitler’ o que ‘están haciendo a los palestinos lo mismo que les hicieron a ellos’. Independientemente de lo que haya de brutalidad en determinadas acciones del ejército*

israelí, sólo se pueden pronunciar esos juicios si uno no sabe de qué habla” (Reyes Mate, *Por los campos de exterminio*, p. 8)³³.

Aquí parece haber una curiosa controversia interna dentro de la retórica de la ininteligibilidad: algunos de sus partidarios creen que hay ininteligibilidades singularísimas que no pueden compararse con nada, mientras que otros piensan que los nazis mostraron un camino que otros fanáticos pueden perfectamente imitar. Yo creo que cuando la metafísica de lo Ininteligible comienza a presentar estas complejidades internas, llegó la hora de que las ciencias sociales abandonen la jerga de la ininteligibilidad y pasen a crear categorías que permitan comprender todos estos fenómenos como humanos, para lo cual se debe tener, es claro, una teoría de lo humano que lo enfoque en su efectividad existencial e histórica, y no en el marco de una concepción idealista, metafísica y moralista de lo humano que sólo conseguirá tornar ininteligible la mayoría de lo que ocurre en el mundo.

La voluntad de entender en absoluto excluye el tomar partido. Podemos querer ambas cosas y habitualmente las hacemos juntas y mezcladas; pero hay un tipo de combate que pasa demasiado rápido por encima de todo entender, porque se teme que entender sea ya comenzar a justificar (se dice eso respecto del Nazismo). Yo, por mi parte, quiero entender cómo funciona el mundo y cómo funcionan los humanos; no quiero idealizar eso o proyectar en el mundo mis preferencias o cómo me gustaría que los humanos fueran; quiero entender por qué y cómo ocurre lo que ocurre, y esto es diferente – aunque fuertemente vinculado – con la posición en la que yo prefiero ubicarme, por la que quiero luchar, la bandera que prefiero enarbolar, o la parte que elijo comprender mejor (en base a los recortes históricos y conceptuales que estoy dispuesto a hacer). Aquí hay que responder a la acusación de que no es posible un entendimiento que ya no tome partido, lo que yo no consigo entender; pero de todos modos, si hay eso, prefiero entonces tomar el partido que se desprenda del entendimiento de lo que está ocurriendo, y no el partido que se desprenda de una drástica simplificación de las cosas y de su unilateralidad. Ya que, de todas formas, no podemos no tomar posición, ésta es la mía; sin duda tendrá desventajas, como todas las posiciones.

³³ Ver mi artículo: “Después del holocausto fundador” publicado en Colombia.

En un comentario por e-mail al librito “La escritura en el cuerpo”, dirigido a Rita Segato, ya tuve oportunidad de plantearle mis dudas al respecto de esta cuestión de lo “ininteligible”, que no veo como algo objetivo y natural implantado en los hechos mismos, sino como producto de una visión idealizada de lo humano, sobre todo a partir de las tradiciones cristianas, pero, en general, en la metafísica y la antropología laicas de Occidente. Citándome a mí mismo: *“Lo que te quería decir sobre ‘La escritura en el cuerpo’ pasa, en realidad, por la noción de ‘inteligibilidad’ de lo humano, en momentos de tu texto en donde se habla, por ejemplo, de que los asesinatos “se presentaban como ininteligibles” (p. 12), “Y es justamente en su ininteligibilidad que los asesinos se refugian...” (p. 13), o cuando se descarta el motivo sexual y se dice que “falta ahí una razón” (p. 18), “...expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad” (p. 19), o cuando, en la entrevista, se habla de que no se puede pensar las nuevas formas de violencia “sin proponer modelos que nos permitan hacer apuestas sobre su significado (...) no podemos pensar tales eventos de violencia aparentemente irracional...de una crueldad ininteligible” (p. 53).*

Y yo pregunto: *“Pero, no proviene esta impresión de ‘ininteligibilidad’ de nuestros imaginarios afirmativos, fuertemente instaurados por el pensamiento filosófico espiritualista europeo y cristiano, que presenta a los humanos como seres privilegiados por una racionalidad deliberativa y analítica? La abominable crueldad de esos heterocidios, el hecho de que estemos tan despreparados para ellos, que nos parezcan surgir como brutales y excepcionales anomalías de un ser habitualmente equilibrado, racional y bueno, no proviene de una idea totalmente equivocada de lo humano, del evitar una estructura en la cual los humanos no son en absoluto animales racionales, sino animales que tienen una razón y hacen un uso animal de la misma (como otros animales usan sus garras y sus dientes, o aún su olor fétido, como el zorrino)?”*

“En mi pensamiento ético-negativo, como expuesto en mi libro de Barcelona de 96 - saliendo ahora en segunda edición³⁴ - se dan elementos para tener una idea de lo

³⁴ “Crítica de la Moral Afirmativa”. Gedisa, Barcelona, 1996 (2ª edición de 2014). Ahora la mejor fuente es el libro “Mal-estar e Moralidade” (Brasília, 2018) y su versión inglesa “Discomfort and Moral Impediment” (Cambridge Scholars Publishins, 2019). (Nota de 2020).

humano dentro de la cual se insertan perfectamente (sin banalizarlas) esas aparentes abominaciones (...) “A mí me parece que tus explicaciones paran en el plano económico, en esa siniestra ‘caja dos’ mafiosa en la cual parece edificarse toda nuestra ‘civilización’; pero siguiendo las latosas preguntas de los niños, siempre podríamos continuar preguntando: ‘Por qué los humanos quieren enriquecerse? por qué hacen cosas terribles para conseguir el poder, el dominio, ocupar espacios? qué es lo que los lleva a eso?’ ¿Qué vamos a responder a los niños? ¿Que los adultos hacen esas cosas terribles porque son ‘malos’, porque son ‘cruels’? Esa explicación es demasiado infantil para dársela a un niño”.

En otro e-mail, Segato responde, muy sucintamente, lo siguiente: *“La Ininteligibilidad (falta de inteligibilidad) está en otro plano, en otro estrato, en el conjunto de las acciones, en el grupo humano, en la época, en la modernidad, en el capitalismo: ESE NIVEL ES TOTALMENTE ARBITRARIO E ININTELIGIBLE. Pero una vez definidas como son las cosas, como deben ser, qué se pretende, cuál es el proyecto histórico (y esa definición/decisión es absolutamente arbitraria, como toda elección, y, por lo tanto, no tenemos que buscarle inteligibilidad)...dentro del contexto que se cierra ahí... las acciones son inteligibles, porque están encerradas en un universo de sentido...”* Pero esto tan sólo dice que, al construirse un universo de sentido siguiendo ciertos criterios y recortes respecto de cómo las cosas deben ser, lo que era ininteligible se vuelve inteligible.

Pero mi punto es que estas construcciones de sentido jamás pueden ser únicas en el mundo humano, ellas están siempre afectadas por perspectivas y Gestalten enfrentadas trágicamente unas a las otras, de tal forma que el otro (el palestino) me pone a mí en lo Ininteligible – según su construcción de sentido – y yo hago lo mismo con él. No hay una Inteligibilidad Única, un universo de sentido que definitiva y objetivamente coloque uno de los lados en el crimen, el asesinato y el horror, y deje al otro en el lugar exclusivo de la víctima. Eso puede ser verdadero en un recorte histórico y conceptual, pero no en otro. El mundo humano (humano, no pre-humano, ni in-humano) fue siempre, entre otras cosas, una guerra entre inteligibilidades.

Las relaciones humanas, al nivel personal, nacional e mundial, son conflictivas desde siempre y continuarán siendo así hasta el fin de la humanidad (que posiblemente

sobrevenga por la lucha a muerte entre perspectivas que se pretenden únicas y absolutamente verdaderas). Se trata de un complicado nido de ataques y defensas, agresiones, retaliaciones y venganzas en donde es muy difícil poner el dedo y decir: aquí hubo un ataque gratuito y arbitrario, aquí hubo una víctima inocente, aquí X estaba sólo defendiéndose de ataques anteriores, aquí él estaba invadiendo. Nadie es inocente, todos atacamos para defendernos, las líneas divisorias del ataque y la defensa son imposibles de determinar a no ser arbitrariamente, tomando partido y simplificando drásticamente la postura con la que no simpatizamos, por alguna razón que no forzosamente pasa por argumentos.

En el artículo sobre el conflicto Israel-Palestina, Segato se espanta de que el grito de protesta sea inaudible, de que los llamados internacionales no surtan efecto; esto inclusive está en el título del artículo (“el grito inaudible”). “Como tantos por estos días, intento gritar, pero el grito no se oye, parece no llegar jamás a destino”, y se cita la famosa figura de Munsch. “El increíble fenómeno de la inaudibilidad del grito indica que nos sumergimos, sin percibirlo, en la incomunicabilidad propia de toda atmósfera totalitaria...”. O, aludiendo a la invasión de Irak y a la enorme lista de intelectuales que se manifestaron: “Nada consiguió, en aquella ocasión, interrumpir el avance de la letalidad estadounidense”, “Pero el grito, por una razón que debemos examinar, se tornó inaudible, y el clamor, sordo”, “Pero caen en el vacío las repetidas advertencias de...”, y cita otro conjunto de intelectuales notables que protestaron en vano.

Bueno, yo creo que este espanto delante de la inocuidad de las tentativas de detener un conflicto humano es producido, en parte, por la retórica de la Ininteligibilidad; en realidad, es parte de esa misma retórica: una vez que se puso unilateralmente el sentido en una de las partes, debe resultar absurdo que todas las protestas proferidas desde ese universo de sentido no sean simplemente aceptadas por la otra parte; en ningún momento pasa por la cabeza que la otra parte organizó otro universo de sentido, con otros recortes, y que para ellos lo absurdo es que la otra parte no lo acepte. Los gritos se escuchan perfectamente en cada uno de los lados de la contienda, pero se tornan silenciosos cuando gritados hacia el otro lado. Lo inaudible es una resonancia de lo que no se entiende.

EN BUSCA DE LO HUMANO PERDIDO

La retórica de la Ininteligibilidad está escrita en términos metafísico-teológicos, y específicamente en términos de “Mal”: “...todos los argumentos y relatos se topan con una imposibilidad, que es la propia imposibilidad de la representación: el Mal no puede ser representado, porque la narrativa solamente puede transmitir, comunicar, aquello que obedece a la estructura que dona sentido, aquello que encuentra correspondencia con la lógica humana, con la racionalidad y la gramaticalidad propia de todo lenguaje”. Esto transmite la idea tranquilizadora de que existe un ámbito de lo perfectamente humano, comunicable, significativo (representado, claro, por la propia posición), que sería de vez en cuando quebrado o interrumpido por la irrupción del Mal. Y después de citar Steiner, se insiste: “Esto representa un límite para la posibilidad de tornar el Mal comunicable”.

Si fuéramos a preservar la jerga del Mal (y del Bien), habría la tentación de decir que, lo que sostuve en la sección anterior era que “El Mal está en todos los lados, no tan sólo en uno de ellos” o que “el ser humano es Malo siempre” (al estar desde siempre envuelto en guerras en las cuales pretende sojuzgar a su adversario imponiéndole su propio universo de sentido). Pero es claro que no son ésas las tesis que quiero sostener, en la medida en que ellas aún están escritas en el vocabulario metafísico del cual quiero librarme (y del que Hannah Arendt, Paul Ricoeur e muchos otros pensadores europeos notables no consiguieron librarse). En verdad, en mi perspectiva, no existe el “Mal”, aunque existan, es claro, las acciones y actitudes que se han visto habitualmente como manifestaciones del “Mal”. En mis últimos libros, he tratado de operar una desconstrucción de la noción tradicional de “mal”³⁵ Reproduzco aquí una parte de mi libro en portugués, pues demoraría mucho traducirlo al castellano (y tal vez esto pueda dar al lector hispánico alguna motivación para estudiar portugués sistemáticamente):

³⁵ En mi libro “Malestar y Moralidad”, publicado en portugués en 2018, desarrollo exhaustivamente lo que llamo una desconstrucción de la noción metafísica de “mal” y su reducción a la noción, perfectamente física, de “malestar”. Cfr. Cabrera Julio. Mal-estar e Moralidade. Capítulo 2, sección 2.4. “O mal como categoría afirmativa. Deflação da noção de ‘mal’ e seu colapso no ‘mal-estar profundo” (Páginas 222-266). (Nota de 2020).

Uma vida humana (qualquer uma) é, pura e simplesmente, a tensão entre a estrutura terminal do ser, em seus desdobramentos naturais e sociais mutuamente intrincados, e a necessária, premente e variada invenção intra-mundana de valores. Cada um de nós é projeto de manter esses dois processos numa relação que se deixe viver e morrer, relação que jamais é inteiramente equilibrada, mas constantemente perdida e recuperada fragilmente. Corrente e regularmente, e também nos livros de ética, a “vida” é vista apenas em termos da invenção de valores positivos, e o exame do “valor da vida” refere-se insistentemente apenas a ela, como se a vida humana não tivesse uma estrutura, como se cada vida humana que nasce criasse a vida desde zero, como se a criação de valores fosse fruto de uma vontade originariamente boa. Mas uma vida humana possui uma estrutura recorrente e reativa a uma situação mais originária que a criação de valores, precisamente aquilo que obriga imperiosamente a criá-los. Nossas vidas não começam primeiro para depois se tornarem criadoras de valores, mas é forçosamente na criação de valores que elas começam e terminam.

A negatividade primordial do nosso ser terminal é interpretada, no esforço afirmativo tradicional, como sendo “o mal”. O ser é posto por reação como sendo o afirmativo, e a sua “negatividade” é vista como o torto, o desviado, o inadequado. O “mal” é produto de um profundo estranhamento da estrutura do mundo, que é sempre visualizada, ou prevista, em termos afirmativos, no sentido de uma expectativa do mundo como sendo bom. Mas olhando o mundo do ponto de vista da sua estrutura terminal constitutiva, todas as aparentes “anomalias” ou “falhas” do ser provêm de uma deformação afirmativa do mundo; essas “disfunções” são apenas as manifestações totalmente naturais da estrutura terminal do ser, não são desvios nem erros, mas o ser mesmo que não estamos acostumados a enfrentar, e cuja fatura vemos como “errada” à luz de expectativas afirmativas que não teríamos direito de ter. O “mal”, e o “negativo” em geral, são produções afirmativas, no sentido de vistas como obstáculos e empecilhos adventícios de um ser considerado como fundamentalmente “bom”, apenas maculado de vez em quando pelas perturbações do assim chamado “mal”.

As coisas terríveis que os seres humanos fizeram e fazem contra os outros – todas as injustiças, reivindicações, vinganças, trapaças, armadilhas, subterfúgios, mentiras – são precisamente o que eles são convidados a fazer ao tentar comprimir

numa vida curta e incômoda todas as dimensões de um ser-terminal que flui a toda velocidade, e no qual eles têm que se afirmar (“aproveitar enquanto se pode”); as vidas humanas são forçosamente atritadas, mas este atrito não é “anomalia” nem é “o mal”, mas a única forma em que o ser-terminal pode ser vivido dentro dos limites de uma vida humana. O “mal” é o sintoma afirmativo da estrutura terminal da vida, constantemente escamoteada. O mundo não foi “contaminado” desde fora pelo “mal” a não ser dentro de uma narrativa dentro da qual o mundo foi criado como “bom” por algum deus, ou na qual o mundo possui alguma “bondade” intrínseca que depois foi “prejudicada” pelas ações humanas. Abandonado este referencial metafísico e religioso, o próprio “problema do mal” tem que desaparecer.

Desde a visão “negativa”, não fomos “caídos” no “negativo”, mas somos nele desde sempre; para tentar ser alguma coisa, temos que nos abrir caminho contra uma estrutura que constantemente nos impede ser, em lugar de oportunizar ou facilitar. Por isso, nosso conflito com os outros humanos é estrutural, com independência de conteúdos e motivos concretos; não podemos não coligar com os outros. Não estorvamos os projetos alheios, e os outros os meus, por sermos “maus”, mas simplesmente por sermos terminais, limitados e reativos, e termos um ser ao qual temos que dar algum valor. Estamos desde sempre nessa situação, não fizemos nada de “errado” que nos fez depois “cair no mal”. O “pecado original” é, em todo caso, o pecado da origem, o pecado de simplesmente ser, mas nada que nós tenhamos cometido ou feito; simplesmente o pecado de ter surgido podendo perfeitamente não surgir, falta que não foi cometida por nós, mas com nós; o “problema do mal” só aparece na versão afirmativa do mundo, ele não tem cabida numa visão negativa. É a visão afirmativa a que faz com que o mundo tudo seja invadido pelo “mal”. O que na visão afirmativa é visto como demoníaco é, simplesmente, na visão “negativa”, o ser-terminal do ser mesmo.

Aqui se vê claro – inclusive pela irritante necessidade das aspas – o caráter forçosamente efêmero da terminologia “ponto de vista afirmativo”, “ponto de vista negativo”. Pois não há, realmente, afirmativo e negativo; este dualismo foi criado pela visão afirmativa que agora obriga à visão contrária a autodenominar-se “negativa”, ao pretender simplesmente apontar e descrever o que há, o que é o caso. O que há é simplesmente o ser-terminal do ser, e não o “negativo”; e o que não há é o ser não

terminal do ser. Não há por que utilizar os termos “afirmativo” e “negativo”, embora precisemos às vezes fazê-lo.

DE NUEVO TRATANDO DE ARGUMENTAR EN MEDIO DE LAS BALAS

Lo primero que no entiendo es que, por un lado, dices que trato las cuestiones políticas como un lógico, sin consideración por su carácter histórico (Cito: “...estás pensando un fenómeno que es histórico como si fuera una ecuación matemática. Pensamos la historia y somos históricos, por eso la lógica no sirve”. Pero, por otro lado, me dices que mi posición “no está bien argumentada”. (Cito: “Sinceramente entiendo lo que querés decir, pero estoy convencida de que no está bien argumentado”). Bueno, mi duda es si vamos o no vamos a argumentar lógicamente, pues, por un lado, soy demasiado lógico y, por el otro, no argumento bien (y la lógica trata de argumentos).

Yo creo que hay que argumentar, y que el carácter histórico de los fenómenos no nos exime de argumentar. Habrá, en todo caso, que argumentar con sensibilidad histórica. Pero yo creo haberlo hecho cuando trato de entender el fenómeno Israel y el fenómeno Palestina como devenires históricos; por el contrario, me pareció que hacer una dicotomía tajante entre el mal y el bien, entre una parte totalmente asesina y una parte totalmente víctima, es, eso sí, algo a-histórico y metafísico. Eso, realmente, no lo entiendo, y me gustaría que me lo aclarases cuando tengas tiempo y cabeza para hacerlo.

En segundo lugar, creo que, en cualquier asunto que se aborde, las líneas de argumentación siempre son muchas, y no una sola; y creo que, si argumentamos bien, no podemos refutar líneas de argumentación de manera sumaria; creo que los argumentos deben ser examinados y respondidos; decir simplemente que el pensamiento del otro está “mal argumentado” y que se lo desmontaría en un santiamén, es tan sólo una declaración; creo que lo mejor sería desmontar el argumento y no tan sólo decir que se lo puede desmontar; hay que mostrar por qué la argumentación es mala en lugar de sólo decirlo. De todos modos, en este momento estoy bastante escéptico de que se pueda refutar una línea de argumento, aunque pienso que siempre se la puede responder con contra-argumentos. Pero presentar contra-argumentos a una

posición no la destruye, sino que sólo la limita y la sitúa. Por eso, no creo que mis observaciones derriben tu punto de vista; tan sólo muestran que hay otros puntos de vista y otras líneas argumentativas.

En tercer lugar, quiero decirte por qué pienso que mi punto de vista está bien argumentado (siempre reconociendo que es tan sólo una línea de argumentación entre otras, como lo son siempre nuestros argumentos). Mi línea argumentativa es la siguiente:

- (1) Los hechos humanos son siempre ambiguos, precisamente por su carácter histórico-existencial.
- (2) Por lo tanto, siempre se los puede visualizar de diferentes maneras, según que se acentúe uno u otro elemento.
- (3) Por eso, fenómenos que son “ininteligibles” desde cierta organización del problema pueden ser inteligibles para otras perspectivas. No hay “ininteligibles” absolutos; nada es “ininteligible en sí mismo”.
- (4) Por eso, si partimos de una antropología en donde el ser humano es visto como racional, libre y responsable – el humano de la tradición cartesiano-kantiana europea – conflictos como el de Israel-Palestina nos aparecerán como ininteligibles. A algunos observadores, las actitudes israelenses le parecerán ininteligibles (monstruosas, más allá de todo lenguaje, etc); a otros, las actitudes palestinas se les aparecerán como ininteligibles.
- (5) Pero si cambiamos la concepción de lo humano (por ejemplo, en una línea como la de Nietzsche o Heidegger), lo que aparece como ininteligible para la tradición cartesiano-kantiana de lo humano se torna perfectamente inteligible; por ejemplo, si concebimos al humano como voluntad de poder o como Dasein, las acciones bélicas en conflictos como el de la Palestina son perfectamente comprensibles; la inteligibilidad es siempre dependiente de presupuestos y perspectivas.
- (6) Fenómenos como el carácter inaudible del grito se explican dentro de una antropología más profunda de lo humano.
- (7) Que hechos humanos sean comprensibles no los torna, sólo por eso, éticamente justificables; de hecho, desde el punto de vista ético, la guerra es difícilmente rescatable, y hay acciones éticamente injustificables desde los

dos lados. Justificar solamente a uno de los lados colocando toda la carga negativa en el otro, parece ignorar la ambigüedad de lo humano y el carácter histórico de los eventos humanos.

- (8) Así, cuando se toma partido por uno de los lados – en el Brasil actual, la actitud casi oficial de la intelectualidad crítica y progresista es anti-Israel – se tiene la fuerte impresión de que se está consiguiendo observar la realidad histórica “tal como es”; no se toma conciencia de que una visión del conflicto es siempre dependiente de una determinada organización de los “hechos”, lo que hace que las mismas acciones sean visualizadas como agresiones por uno de los lados y como defensas por el otro y viceversa.
- (9) Lo que esta línea de argumentación se pregunta es si no existe otra manera de aproximarse a los fenómenos humanos complejos que no sea a través de la introducción de dicotomías tajantes; si no hay una politización y una militancia que reconozca el lado humano, demasiado humano de ambos lados sin tener que sacralizar uno de ellos y demonizar al otro; si no será más fácil librarse de Hitler o de Videla precisamente entendiendo los aspectos de humanidad que ellos manifestaron en sus siniestras apariciones históricas.
- (10) El “Mal” es una categoría que nos viene de la tradición metafísica europea, desde la idea clásica de que el “Mal” no tiene entidad propia (Plotino, Agustín, Tomás), hasta la idea de Arendt de la “banalidad del mal”. Es una categoría que engloba fenómenos humanos muy diversos sin explicarlos ni entenderlos (como el niño pequeño que llama “mala” a la vela que lo quemó). Atribuir el “Mal” a una de las partes tiene escaso poder explicativo; tan sólo parece manifestar un rechazo de algo que desagrade. Es claro que existen los fenómenos humanos que se intenta caracterizar mediante la categoría de “Mal”; pero después del ataque generalizado contra las categorías metafísicas de pensamiento deberíamos pensar en categorías alternativas para pensar de manera más deflacionada lo que hoy se piensa con la categoría de “Mal”. (Es lo que intento hacer en el texto en portugués que envié).

Esta línea de argumento, ciertamente, admite muchos contra-argumentos (como cualquier otro argumento), pero no parece ser absurdo o insostenible; es un argumento con el cual siempre podemos discordar, lo que no lo destruye. Me gustaría saber en qué momento el argumento te parece malo, o cómo se podría desmontar en un santiamén.

MUCHAS AMÉRICAS, MUCHAS FRANCIAS

Julio Cabrera (Brasilia)

La cuestión que me preocupa desde la publicación de los Cahiers número 16 (Paris VIII) es que nos pongamos a hablar de la “recepción de la filosofía francesa en América Latina” de una manera tranquila y libre de conflictos, como si se tratara simplemente de un estudio objetivo y no de una crucial cuestión política.

Mi preocupación es que se hable de ciertas relaciones de América Latina con Francia que son fuertemente colonizadoras y que no se las distinga de otras relaciones que pueden ser emancipadoras. Por ejemplo, habría que diferenciar las preocupaciones de Mariano Moreno con Rousseau en el siglo XIX, la recepción del positivismo comtiano al final de ese mismo siglo en países como Argentina y México, una devoración antropofágica de la filosofía de Bergson a partir de Brasil, y, por último, las “misiones francesas” de la USP al comienzo del siglo XX. Yo creo que se trata de 4 relaciones totalmente diferentes con Francia, algunas de las cuales son ricas y emancipadoras y otras son fuertemente colonizadoras.

Lo que me temo es que, en el contexto francés, tal vez se englobe todo eso en un mismo paquete, con el inofensivo rótulo de “recepción de la filosofía francesa en América Latina”, escondiéndose con eso toda la lucha política que está detrás de esa “recepción”, o, para utilizar el título de la revista, detrás de esas “aventuras” de la filosofía francesa en tierras americanas, que, como lo dicen Patrice Vermeren y Louise Ferté en su presentación a los artículos, a veces pueden transformarse en “desventuras”.

Si los latino-americanos nos atreviéramos alguna vez a escribir una historia de la filosofía desde nuestra propia perspectiva dependiente en lugar de adoptar dócilmente y sin crítica la historia oficial de la filosofía, veríamos que las etapas del pensamiento son, desde América Latina, las siguientes: (1) Pensamiento indígena anterior al siglo XV; (2) Invasión europea de “América”, colonización y destrucción de culturas autóctonas (siglos XV y XVI, con reverberaciones hasta hoy); (3) Consolidación de la colonización cultural de “América” (siglos XVII y XVIII); (4) Independencias formales (siglo XIX); (5) Filosofías de la emancipación (Desde finales del siglo XIX, con José Martí y la

tardía independencia de Cuba, hasta la filosofía de la liberación en Argentina de los años 60 y 70 del siglo XX).

Esta secuencia histórica no apunta, en absoluto, hacia una búsqueda de alguna pretensa “identidad” o “espíritu nacional”, expresiones metafísicas muy bien criticadas por Plinio Prado en su artículo del mismo número, “Être étranger chez soi”, sino a lo que llamo una “perspectiva pensante”, que alude a la circunstancia histórico-existencial desde la cual pensamos, y no a meras “naciones”. La perspectiva pensante de un escritor como Julio Cortázar, por ejemplo, reúne 3 naciones (Bélgica, Argentina y Francia). No se trata, pues, de nada “nacional”, sino de una construcción histórico-existencial situada e “indeterminada”, en el sentido de Prado.

El propósito de mi artículo publicado en los Cahiers (y creo que la ironía del título pasó desapercibida) fue apuntar que el grupo que había publicado aquel libro de la Rue Descartes en 2014 sobre “¿Cómo ser filósofo en Brasil?”, ofrecía una versión muy parcial y tendenciosa de las relaciones de Brasil con Francia, dejando totalmente de lado otras formas. Más aún: que el acento puesto en las famosas “misiones francesas” de la USP – como constituyendo el “certificado de nacimiento” oficial de la filosofía en Brasil – apostaba en una dimensión fuertemente colonizadora de la relación de Brasil con Francia, en el sentido de una normalización unilateral y de “entrenamiento” de los jóvenes estudiantes en el estudio exclusivo de las fuentes clásicas europeas, sin ninguna alusión a todo lo que había sido destruido para poder hacer eso, ni a los propios clásicos del pensamiento brasileño y latino-americano, que quedaban, después de la fundación del “departamento francés de ultramar” definitivamente enterrados y fuera del alcance de cualquier estudiante interesado en la cuestión (como también lo hace notar Julio Canhada en su artículo de la revista).

Ese libro de la Rue Descartes – escrito por intelectuales brasileños de nota, cuyo mérito como exegetas, historiadores y comentaristas eruditos de filosofía europea no se discute – ocultaba totalmente otras relaciones de Brasil con la cultura europea - y francesa en particular - muy diferentes a la “normalización” uspiana de las “misiones”. Por ejemplo, cuando Moreno, Echeverría o Alberdi se aproximan a Rousseau y otras fuentes francesas en momentos precisos de la historia argentina, la inspiración francesa sirve, con todas sus limitaciones, para estimular ideas de independencia en ese país. Éste

puede ser visto, en perspectiva histórica, como un uso liberador de la cultura francesa para los pueblos de “América” en ese preciso momento. La asimilación del positivismo comtiano en América Latina está llena de oscilaciones entre lo emancipador y lo colonizador. Y lecturas más actuales de las filosofías de Bergson y del existencialismo francés desde Brasil pueden ser vistas como ejercicios antropofágicos – inspirados en el pensamiento del filósofo brasileño Oswald de Andrade, que también tuvo una relación compleja con Francia – de emancipación cultural.

Todas estas relaciones con Francia fueron ignoradas en la publicación de la Rue Descartes, que se centraba en las “misiones francesas” presentada como ejemplo claro de una buena y fructífera relación con la filosofía francesa. Pero la idea de que la fundación de la USP inauguró la filosofía en Brasil no es una verdad objetiva, sino, a lo sumo, una perspectiva posible, hoy hegemónica entre los scholars brasileños de las universidades. Otra perspectiva podría afirmar que la fundación de la USP significó la aniquilación de la filosofía en Brasil; y hay todo tipo de posturas intermediarias (entre ellas la mía). No es absurdo ver a las “misiones francesas” en Brasil (cuyo nombre ya es una reverberación de las “misiones evangelizadoras” de indígenas del siglo XVI) como una empresa típicamente colonizadora, normalizadora y niveladora, abocada exclusivamente al estudio y repetición de los clásicos de una única tradición de pensamiento.

Gabriel Silveira, un ex alumno mío que hizo su tesis de maestría en Brasilia bajo mi dirección, escribió un artículo llamado “*La modernización del pensar como violencia: el legado de las misiones francesas de la USP y el caso Jean Maugué*”, que yo publiqué en un libro organizado por mí, en un número especial de la revista Problemata, en Paraíba, en 2015. En el Abstract de su trabajo, Silveira escribe (y yo traduzco del portugués): “*Presento en este trabajo una interpretación distinta de la de Paulo Arantes, haciendo ver en el documento de Jean Maugué – “La enseñanza de la filosofía y sus directrices” – líneas de ejercicio de violencia que coaccionan el filosofar en la dirección de un desarrollo euro-centrado y dependiente*”. Según su interpretación, las “misiones francesas” de la USP no superan la dominación sino que sólo la disciplinan y organizan: de una dependencia diletante se pasa a una dependencia profesional.

José Martí (Cuba), José Carlos Mariátegui (Perú) y más tarde Leopoldo Zea (México), Enrique Dussel (Argentina) y Silvia Cusicanqui (Bolivia), exponen claramente que las “independencias” (del siglo XIX) deben ser seguidas ahora por la emancipación, o por lo que Martí llamaba la “segunda emancipación”, que todavía no se ha producido. En términos de Walter Mignolo y otros pensadores, se ha superado la colonización pero no la colonialidad, la estructura misma de la dependencia cultural. Se podría decir que las “misiones francesas” en Brasil no han contribuido a dar ese paso decisivo desde la independencia a la emancipación, y mantienen la referencia de la “modernización” y el “progreso” y la consiguiente dependencia cultural. Esas “misiones” pueden haber desempeñado un papel importante en los primeros pasos de un proceso incipiente, pero su prolongamiento indeterminado parece inhibitorio de la creación autoral de ideas filosóficas por parte de los estudiantes, después profesores. Este interminable entrenamiento exegético e interpretativo de textos permite no sólo que se niegue a los brasileños el título de filósofos, sino – como Julio Canhada lo expone – la propia posibilidad de serlo algún día.

Estas diferentes maneras de entender y vivir las relaciones de Brasil con Francia no son un asunto de menor importancia para nosotros, intelectuales latino-americanos, sino una decisión crucial entre un ejercicio disciplinar del pensamiento, guiado por la cultura francesa, por un lado, y la devoración antropofágica de esa cultura como estímulo para un pensar creador. Para nosotros, latino-americanos, se trata, dramáticamente, de la opción entre la continuidad de la dependencia cultural o la abertura de un horizonte de emancipación (ya no de mera “independencia”, como en el siglo XIX). Y creo que muchos intelectuales franceses del presente verían con extremo agrado que sus clásicos fueran utilizados en otras partes del planeta como dinamizadores del pensar y no como mecanismos disciplinarios y niveladores.